GARZANTI • GLI ELEFANTI • STORIA

Pierre Grimal

SENECA

gli elefanti
storia

Dello stesso autore in edizione Garzanti:
Cicerone
I giardini di Roma antica
Tacito
Marco Aurelio
Memorie di Agrippina

Pierre Grimal

Seneca

Garzanti

In questa collana
Prima edizione: gennaio 2001 .

Traduzione dal francese di
Tuckery Capra

Titolo originale dell'opera:
Sénèque
© Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1978
© Librairie Arthème Fayard, Paris, 1991

ISBN 88-11-67677-0

© Garzanti Editore s.p.a., 1992
© Garzanti Libri s.p.a., 2001
Printed in Italy

www.garzantilibri.it

SENECA

Introduzione
Caratteri generali e problemi

Alla fine della sua *Letteratura romana*, Eduard Norden riferisce l'auspicio di Wilamowitz che qualcuno scrivesse un «libro su Seneca», nonché un libro su Cicerone.[1] Desiderio certo più facile da formulare cha da realizzare: infatti l'opera dei due autori latini più prolifici (se si guarda almeno agli scritti conservati) è quanto mai sfaccettata e presenta, anche dopo generazioni di filologi, innumerevoli punti oscuri. È forse più facile comprendere perché è impossibile concepire un libro «esauriente» su Cicerone: ogni suo discorso, ogni sua lettera, ogni suo dialogo, richiedono una esegesi minuziosa, e le generalizzazioni in apparenza più legittime si rivelano spesso affrettate a fallaci, fin tanto che i fatti stessi non siano stati precisati con la massima sicurezza possibile – e non sempre possono esserlo. Per tutti questi motivi vi sono e vi saranno sempre studi su Cicerone dedicati ad aspetti particolari oppure, se hanno l'ambizione di essere esaurienti, suscettibili di essere qua e là contraddetti da altre trattazioni. Non diverso è il destino di un libro su Seneca; in questo caso, anzi, le difficoltà sono ancora più considerevoli. Le *Lettere a Lucilio* somigliano assai poco alle *Lettere ad Attico* o a *Quinto*; solo raramente esse raccontano i piccoli fatti della vita quotidiana e non si propongono mai di esaminare una certa situazione politica o familiare. D'altra parte Seneca, se a suo tempo fu un grande oratore, per noi non lo è più; non possediamo nessuno dei discorsi da lui pronunciati; le storie di Tacito o di Dione Cassio ci tramandano appena qualche eco deformata della sua oratoria, ed è molto azzardato assimilare l'eloquenza dei *Dialoghi* a quella dimostrata da Seneca quando perorava al senato.

Nonostante questi silenzi, è evidente che Seneca fu immerso nella realtà storica, che non rimase testimone insensibile degli avvenimenti, che non fu un intellettuale, ma un uomo d'azione. Allorché, ormai vecchio, frequenta a Napoli le *scholae* del filosofo Metronace,[2] sente il bisogno di giustificare il proprio comportamento: liberato, per propria decisione, dai compiti svolti per così lunghi anni, ha il diritto di dedicare la sua vecchiaia a seguire per alcuni giorni (cinque precisamente) le lezioni di un filosofo di ottant'anni. Seneca amava circondarsi di uomini di scuola, anche nel corso della sua vita attiva; aveva accolto alla sua tavo-

la, tra gli altri, il cinico Demetrio. Ma qualche volta trapela il suo disprezzo nei confronti dei filosofi che non sono altro che professori (*cathedrarii*),[3] e degli *habitués* delle sale di conferenza, dove si recano, come a teatro, «non per imparare... ma per il piacere di farsi accarezzare le orecchie da un bel discorso o una bella voce o un bel lavoro».[4] Questi individui arrivano di buon'ora, sono assidui, abitano a casa del filosofo, ma non ne traggono alcun beneficio. Per contrasto Seneca ricorda nella stessa lettera il tempo in cui egli era discepolo di Attalo, in cui «assediava» la scuola del suo maestro, era il primo ad arrivare, l'ultimo ad andarsene, assillando il brav'uomo con domande anche al di fuori delle lezioni, precorrendo il sapere che Attalo era sempre pronto a dispensare.[5] Se Seneca, in gioventù, era così avido di ascoltare i filosofi, non era per divenire lui stesso un filosofo, un *umbraticus*, ma, dice, per tornare a casa «o più sano o più sanabile».[6] Vi è la scuola e vi è la casa; la scuola deve solamente preparare a vivere meglio «in casa propria» – vale a dire a condurre l'esistenza imposta dalle condizioni della nascita, dagli obblighi familiari, quei doveri di *pietas*, come la deferenza alla volontà o ai desideri del padre (e Seneca volle molto bene al padre). Analogamente, Cicerone non ha mai pensato che il suo amore per la filosofia, per quanto vivo, dovesse confinarlo a un'esistenza da intellettuale; anzi, come Seneca, considerava che la cultura filosofica deve essere un mezzo per vivere meglio, più intensamente, secondo la Ragione e il Bene, una regola e non un limite per la propria condotta di vita.

Molti giudizi espressi su Seneca (come su Cicerone), molte incomprensioni traggono origine dall'idea che la filosofia, a Roma, fosse un'attività separata dalla vita, ma che nella politica non vi fosse posto per i filosofi «seri» che, se non si dedicava tutta la propria esistenza alla meditazione e alla composizione – preferibilmente in greco – si era condannati a non essere mai altro che dei dilettanti. Questa concezione della cultura filosofica come ornamento privo di funzione pratica è espressamente combattuta da Seneca e negata dall'intera opera di Cicerone;[7] e oggi appare chiaro che, sin dai primi passi che mosse a Roma, il pensiero filosofico ha effettivamente preso parte alla formazione della mentalità romana, in tutti i suoi aspetti, politici, artistici, giuridici e morali.

Ora, se per Cicerone è possibile ricostruire tutte le peripezie di un'esistenza impegnata nella vita politica, mentre è talvolta disagevole scoprire la parte avuta in essa dalla filosofia, per Seneca la situazione è rovesciata: riusciamo tutt'al più a intravvedere i grandi momenti della sua vita attiva – perfino gli anni del suo «ministero» presso Nerone ci sfuggono quasi completamente – mentre incontriamo minori difficoltà a delineare la sua vita spirituale. Questa diversità di prospettiva, determi-

nata in buona parte dalla natura delle nostre fonti, ma anche da altre cause, come il divario dei tempi e dei regimi politici, la differenza tra i temperamenti dei due uomini e l'evoluzione stessa delle forme letterarie tra la metà del I secolo a.C. e il primo secolo della nostra era, questo apparente contrasto tra Seneca e Cicerone non deve nasconderci una profonda analogia. L'uno e l'altro erano uomini di Stato, entrambi contribuirono a *fare* la storia, influirono su di essa, furono, per un certo periodo, fra i protagonisti – *principes* – della vita politica. Entrambi riflettero-no sui grandi problemi della vita sociale – le relazioni tra gli uomini, l'amicizia, i «benefici» – e sui moventi e i fatti della politica, che al tempo di Claudio e di Nerone non sono più esattamente gli stessi che alla fine della Repubblica, rendendo tanto più necessaria la riflessione sulle nuove circostanze. Non c'è bisogno di sottolineare, inoltre, che entrambi si occuparono delle grandi angosce e delle speranze umane, del problema, ad esempio, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di una divinità garante della razionalità universale e complemento universale dello spirito umano. Le soluzioni proposte dai due filosofi, le idee da essi professate non sono poi tanto diverse: Seneca si basa sulla tradizione stoica, a questa si avvicina molto anche Cicerone, soprattutto verso la fine della sua vita, quando compone il *De Officiis*, nel terzo libro del *De finibus* si osserva una grande simpatia per il Portico che diede a Catone la forza di essere la coscienza di Roma. Il miglior omaggio che Cicerone gli può rendere è quello di affermare che Zenone e i suoi seguaci non hanno fatto altro che inventare un linguaggio nuovo per dire le stesse verità scoperte dall'accademia.[8]

Il parallelismo profondo dei percorsi intellettuali non dipende, in Cicerone e in Seneca, da una somiglianza dei temperamenti, anche se si possono scorgere in Seneca, per lo meno in un certo periodo, tratti ciceroniani – come il gusto della parola, l'amore della gloria e anche della ricchezza nonché il culto dell'amicizia, un senso analogo di disperazione al tempo dell'esilio e, infine, una rassegnazione analoga di fronte alla morte, inflitta all'uno e all'altro con la violenza. Queste analogie di fondo, innegabili, evidenti, sono prima di tutto il risultato di una stessa maniera di concepire la condizione umana, una maniera essenzialmente romana, consistente nel non dissociare l'uomo da tutto il suo contesto sociale, nel negare che lo spirito possa compiere il suo cammino terrestre in solitudine, senza accettare il suo involucro carnale e, per suo tramite, tutti gli altri uomini. La filosofia di Seneca, come quella di Cicerone, è figlia della politica romana, è impregnata da una tradizione, da un'esperienza politica e sociale con la quale né l'uno né l'altro hanno voluto rompere, nella quale, anzi, l'uno e l'altro si sono integrati con passione.

È superfluo ricordare che i filosofi romani, o che a Roma hanno insegnato, da Panezio in poi, si occuparono di filosofia politica. Limitiamoci qui a menzionare i *civilium libri* del maestro di Seneca, Papirio Fabiano: questi libri, dei quali conosciamo solo il titolo, non avevano corrisposto all'attesa di Lucilio, ma Seneca ne approvava totalmente il pensiero e lo stile.[9] Non si può dunque pensare che la formazione filosofica di Seneca abbia ottenuto l'effetto di indirizzarlo lungo una via opposta a quella dell'attività politica. Partecipando alla vita della nobiltà romana, poi a quella della corte, Seneca non era infedele alla filosofia e tanto meno alla tradizione della filosofia romana.

Nell'opera di Seneca troviamo un po' dappertutto la prova di questa profonda armonia, la convinzione che la conoscenza e la pratica, sempre più perfette, della «saggezza» e delle virtù fondamentali dell'anima hanno un effetto salutare che ricade nell'insieme della società: «È secondo natura sia essere utili agli amici, sia rallegrarsi dei loro progressi come dei propri; se non agiremo così, non manterremo viva in noi la virtù che trae la sua forza dall'esercizio del pensiero. La virtù ci esorta a disporre bene il presente, a provvedere per il futuro, a meditare e a elevare l'anima; questa elevazione e questo sviluppo spirituale saranno più facili per chi si sarà preso un compagno».[10] Uno dei risultati e, in pari tempo, una delle condizioni della virtù risiedono nell'amicizia, in un'amicizia attiva e non, come si dice e si crede troppo spesso, nella semplice partecipazione comune a un ideale puramente speculativo. Seneca aiuterà Lucilio nelle sue difficoltà, lo sosterrà contro i pericoli che lo minacciano,[11] ed è anche noto come questo stesso Lucilio fosse stato immischiato negli avvenimenti che causarono la morte di Getulico.[12] Sospettato, a più riprese, di essere stato immischiato nelle mene dei congiurati del 39 contro Caligola e di aver partecipato all'opposizione contro Messalina e Narciso,[13] egli rimase fedele ai suoi amici. Nella Roma imperiale come ai tempi della Repubblica, l'amicizia è un elemento della vita politica: gli uomini sono legati dalle loro alleanze e dalle loro parentele; le relazioni tra loro possono estendersi, in seguito, alla comunanza delle stesse convinzioni filosofiche, che però ha la sua radice nell'azione politica; nel caso di Seneca e Lucilio, questa comune radice fu l'opposizione al principe e alla consorteria al potere e, probabilmente, la partecipazione a una congiura militare.[14]

È altrettanto certo che l'amicizia tra Seneca e Sereno iniziò anch'essa con relazioni di tipo tradizionale, da protettore a protetto, per poi sfociare in una intimità spirituale cui dobbiamo i trattati sulla *Tranquillità dell'anima*, sulla *Costanza del saggio* e probabilmente il *De otio*.[15] L'identità del nome gentilizio tra Seneca e Sereno lascia supporre che esistessero

fra loro legami familiari, che Sereno, più giovane di Seneca, fosse un suo parente o (cosa meno verosimile perché Sereno percorse una carriera equestre) un suo liberto, o un discendente di un liberto degli Annei. Comunque sia, Sereno figurava nel 55 tra le persone familiari del suo amico alla corte di Nerone e si prestava, come è noto, a coprire gli amori del principe con Atte;[16] poco dopo diventò probabilmente prefetto dei Vigili.[17]

Anche se le date di composizione del *De tranquillitate animi* e del *De constantia sapientis* rimangono alquanto incerte,[18] è certo tuttavia che le relazioni personali tra Sereno e Seneca, che sono all'origine della carriera del primo, sono anteriori alle loro relazioni filosofiche. E saremmo indotti ad ammettere che, appunto, Seneca utilizzò gli argomenti della scuola per dirigere nella sua vita politica e nella sua carriera di *praefectus vigilum* questo giovane amico disorientato dalla vita a Roma e soprattutto a palazzo.

La saggezza – intendiamo la vita interiore come meditazione in divenire e non come un equilibrio raggiunto una volta per tutte – implica la partecipazione alla vita politica. Si tratta di un atteggiamento tipicamente romano, proprio di Cicerone come di Seneca. Entrambi rimproveravano agli epicurei proprio il loro estraniamento dalla vita civica.[19] Cicerone lo fa, in certi momenti, con più asprezza di Seneca, il che è naturale perché, ai tempi del primo, la vita politica si basava ancora sulla totalità dei cittadini mentre, all'epoca di Seneca, questa partecipazione è molto più limitata e, talvolta, tende ad annullarsi del tutto. Né l'uno né l'altro si considerano in diritto di vivere la propria vita interiore in disparte da quella della città. Così non ci stupiremo del fatto che entrambi si siano rivolti alla filosofia stoica come a un ausilio della propria coscienza anche se, lo abbiamo ricordato, Cicerone si rifà all'antica accademia e Seneca intende restare fedele a una certa concezione dell'ortodossia stoica.[20] Tutti e due sono stoici prima di tutto per fedeltà alla loro qualità di Romani chiamati a gestire gli affari del mondo. Ed è lecito pensare che la dottrina esposta nel *De otio* non sia che la sublimazione di questa convinzione profonda. Una frase, soprattutto, è rivelatrice: se né Cleante, né Crisippo, né Zenone, dice Seneca, amministrarono gli affari pubblici, è perché la loro estrazione e la loro condizione sociale non glielo consentivano.[21] Se ne deduce, e Seneca lo ripete molto spesso, che gli uomini destinati dalla loro nascita alla vita politica hanno il dovere di adempiere a questa missione della Fortuna. Gli insuccessi politici e i pericoli, la cui eco si ritrova nel *De otio*,[22] non hanno scosso la fede profonda di Seneca nella verità fondamentale affermata dagli stoici, che esiste tra gli esseri umani una *conciliatio* analoga a quella *conciliatio sui* che è la base della

vita morale[23] e ne costituisce uno degli elementi più importanti secondo natura. Una simile *conciliatio* esiste anche tra tutti i membri dell'universo, e la vita politica ne è solo un aspetto, non certo il più nobile né il più eminente (il pensiero dei saggi costituirebbe il gradino più alto) ma quello connesso con il ruolo abituale di chi sia nato cittadino romano, da una famiglia equestre o senatoria. Seneca non ha mai rinunciato, se non forse negli ultimi tempi, e sotto costrizione, alla sua vocazione di nobile romano, e anche questa rinuncia fu più apparente che reale.

* * *

Non si può dunque tentare di comprendere il pensiero di Seneca senza riferirsi alla sua biografia; e questo è di per sé un argomento di studio che ha dato luogo a un gran numero di lavori, con risultati diversi.[24] Le divergenze che si osservano tra gli autori che ne hanno trattato invitano a riprendere almeno qualcuno dei problemi ad esso relativi. Ma è anche opportuno non dimenticare che la ricostruzione biografica non è fine a sé stessa; la storia della vita di Seneca, per i motivi già esposti, è più che mai destinata a spiegare quella del suo pensiero; non perché, come generalmente si crede, Seneca dia prova di scarsa coerenza (in realtà da discepolo degli stoici, intese sempre rimanere fedele alla sua *constantia*) e si lasci trascinare dai moti dell'eloquenza, ma perché le circostanze della sua vita, le situazioni estremamente variabili in cui si trova ad operare lo inducono a mettere in luce ora questo, ora quell'aspetto della sua visione interiore. Già si è osservato come, sul problema della partecipazione alla vita politica, una convinzione e un atteggiamento di fondamentale fermezza dessero luogo a reazioni apparentemente opposte, secondo le circostanze.

Sarebbe sbagliato gridare allo scandalo. Gli stoici non hanno mai preteso di sacrificare la flessibilità e il senso dell'opportunità (εὐκαιρία), l'*opportunitas* sulla quale insiste Catone nel *De finibus*.[25] E si sa che Plutarco, trattando delle *Contraddizioni degli stoici*, si è ingegnato a denunciare le incoerenze, nella dottrina e nella condotta, dei maestri del Portico. Ora, leggendo Plutarco, non si può fare a meno di constatare che i rimproveri rivolti a Zenone, a Crisippo e ai primi stoici sono press'a poco gli stessi che i filosofi moderni muovono a Seneca, come se le contraddizioni rilevate appartenessero all'uomo e non alla setta. In realtà tali contraddizioni sono solo apparenti e gli stoici le spiegavano facilmente distinguendo due piani della vita spirituale, quello dell'azione perfetta e quello dell'azione «media», vale a dire l'area comune al saggio e allo «sciocco» (*stultus*). Questa dottrina, spesso mal compresa, è esposta abbastanza chiara-

mente da Catone nel *De finibus*:[26] esistono, nella sfera pratica, azioni preferibili ad altre; tuttavia queste non sono, di per sé stesse, conformi al bene assoluto, poiché la scelta che si compie – e che non si può non fare se si vuol vivere – è variabile secondo le circostanze. È così che Cicerone mette in bocca a Catone una giustificazione del suicidio, per quanto la vita sia uno dei «valori primari secondo natura». Vivere o non vivere, e analogamente possedere o meno del denaro, equivale a operare una scelta tra diverse opzioni.

I moderni, sulla scia di alcuni delatori antichi, rimproverano volentieri a Seneca di essere stato uno degli uomini più ricchi del suo tempo, mentre perorava il disprezzo dei beni di fortuna. Rilievo infondato, contro il quale lo stesso Seneca protesta nel *De vita beata*:[27] secondo le circostanze, il possesso di ricchezze potrà rivelarsi «preferibile» alla povertà o, inversamente, potrà sembrare preferibile al saggio condurre una vita sprovvista di ogni comodità. Tutto dipende dalle circostanze. Se l'aspirante alla saggezza deve, come Seneca, assumere un rango, una dignità sociale, sottostare a doveri che gli impongono di assistere numerosi clienti, di nutrire una numerosa servitù, allora dovrà anche accettare la ricchezza, che fa parte di questo rango, ma non si affezionerà né ai suoi tesori, né alla sua dignità. Il suo vero essere si manterrà molto al di sopra di ciò che appartiene all'ordine delle cose medie. La «virtù» consiste nell'atteggiamento che deve saper tenere verso i beni esteriori: «(il saggio) dice che bisogna disprezzare quei beni, non per rifiutarne il possesso, ma per possederli senza angoscia».[28] Lo stesso vale per la vita, che è cosa «preferibile» in quanto è un dono di natura, ma non un bene assoluto, poiché la natura non ce ne assicura il godimento perpetuo, si riserva anzi il diritto di togliercela e poiché in certe circostanze, come si è visto, la morte è preferibile alla vita. L'atteggiamento virtuoso, il solo che possa condurre alla pace dell'anima e alla felicità interiore, consiste nell'accettare preventivamente la morte «in spirito».[29] La quarta lettera a Lucilio, che affronta il tema della paura della morte, si conclude con alcune considerazioni, apparentemente aggiunte in seguito, concernenti la povertà, a proposito di una formula epicurea: «È una grande ricchezza la povertà regolata dalla legge di natura».[30] Il rapporto non è immediatamente percepibile: sfugge spesso agli editori moderni delle *Lettere*; e tuttavia esiste. Come la vera indipendenza nei confronti della morte consiste nella sua accettazione, così il disprezzo delle ricchezze consiste nel riconoscimento dei soli valori veri: il minimo che la natura esige per mantenere la vita. Che si tratti della morte o che si tratti delle ricchezze, il processo di liberazione è identico; si tratta sempre di una conquista interiore: si è ricchi se non si sente il bisogno delle ricchezze; si vive pienamente una volta che si sia rinunciato al bisogno della vita.

Analogamente, le prime lettere dimostrano che l'amicizia è una virtù di per sé stessa, indipendentemente dagli esseri nei quali e verso i quali si realizza: «Il saggio è autosufficiente non nel senso che vuole essere senza amici, ma che può stare senza amici»;[31] egli porta in sé la «forma» dell'amicizia. Per questa via Seneca conduce Lucilio alla scoperta dell'interiorità pura, gli fa percorrere il cammino che conduce alla sfera dei «preferibili» e dai valori pratici (gli *officia media*) a quella dei valori assoluti, che sono gli atteggiamenti dell'anima e che non hanno bisogno di materia per realizzarsi; come la vera ricchezza si affermerà tanto nella miseria che nell'abbondanza, così l'amicizia si eserciterà anche senza oggetto – si eserciterà nei confronti del saggio stesso. E Seneca aveva preparato Lucilio a comprendere questa verità proponendogli, poche lettere prima, una frase di Ecatone da meditare: «Tu chiedi quale progresso abbia fatto? Ho cominciato ad essere amico di me stesso».[32]

Se Lucilio seguirà l'insegnamento di Seneca, si libererà a poco a poco delle cose e scoprirà che la moralità o (ciò che è la stessa cosa) la saggezza e la felicità sono indipendenti dalle circostanze materiali.

Questo atteggiamento, che è proprio di Seneca al termine della sua esperienza della vita interiore, durante gli ultimi anni della sua vita, è del tutto conforme all'insegnamento del Portico. Limitiamoci qui a ricordare la triplice definizione del valore (ἀξία) data da Diogene Laerzio, secondo il quale il valore più alto è quello «che concorre a una vita in accordo con sé stessa»; viene poi, secondo Diogene Laerzio, «un certo potere secondario, quello di contribuire a una vita conforme alla natura, per esempio gli aiuti che la ricchezza o la salute ci porgono per vivere conformemente alla natura...».[33] Solo il primo valore è un assoluto; esso solo appartiene al campo dello spirito.

Uno dei problemi principali posti dall'opera e dal pensiero di Seneca consiste nel valutare se le sue affermazioni e i suoi precetti siano compatibili o meno con la tradizione del Portico, nel ricollegarli all'insieme delle nostre conoscenze relative allo stoicismo. Una tale ricerca non deve essere confusa con il problema delle «fonti», la *Quellenforschung*, che pure è stata abbondantemente praticata sui testi di Seneca ma senza pervenire a risultati decisivi se non a proposito di alcuni punti specifici, come l'influenza di Panezio su questa o quella lettera a Lucilio. Come è stato giustamente rilevato, il pensiero di Seneca deve certamente molto all'insegnamento orale che seguì in gioventù e, come si è detto, continuò a seguire fino alla vecchiaia.[34] Forse deve qualcosa anche ai dossografi, ma è bene ricordare che Seneca stesso ci fa sapere, incidentalmente, di avere letto direttamente gli autori classici quando ne raccomanda la lettura a Lucilio: «Devi insistere su certi scrittori e nutrirti di loro, se vuoi rica-

varne un profitto spirituale duraturo».[35] Quegli *ingenia*, quei «grandi spiriti» della filosofia non sono evidentemente dei compilatori di estratti e di riassunti, come hanno creduto troppi storici moderni. Abbiamo i nomi di alcuni di loro, citati talvolta in maniera tale che è impossibile non pensare a una lettura diretta. Così Crisippo, che Seneca sembra avere molto frequentato, e che non si perita di criticare per tale o talaltro argomento sofistico,[36] o Zenone, il cui pensiero Seneca tiene presente nelle sue opere; sappiamo inoltre che Seneca tradusse in latino l'*Inno a Zeus* di Cleante,[37] ed è lui stesso a dichiararsi lettore dei trattati di Ecatone, dai quali trae massime degne di essere meditate.[38] Che Seneca abbia letto per intero almeno alcune delle opere di Ecatone è innegabile, poiché, nel momento stesso in cui ne traeva per Lucilio alcune massime notevoli, sappiamo che un trattato del filosofo di Rodi gli serviva da modello e da fonte principale per l'operetta *Sui benefici*. Altri indizi oltre a questi ci fanno pensare che Seneca avesse un contatto diretto con i grandi maestri del Portico, sia con i più antichi che con quelli del Medio Portico. Egli stesso rimprovera a Lucilio di voler imparare a memoria formule tratte da quei maestri: «Tu vuoi che anche in queste lettere, come nelle precedenti, io aggiunga qualche massima dei nostri maestri. Essi non si sono occupati di sentenze: l'intero ordito delle loro opere è pieno di vigore»;[39] non esiste una formulazione unica della dottrina, alla quale ci si possa rifare, come quando ci si riferisce alle massime di Epicuro (delle quali i *Pensieri principali* sono il prototipo), ma ogni scritto costituisce una presa di posizione originale, autonoma, non divisibile in parti staccate. «Abbandona, perciò, la tua speranza di poter gustare per sommi capi l'ingegno degli uomini più grandi: devi esaminarlo e considerarlo nella sua totalità».[40]

Questa testimonianza di Seneca sul suo metodo ci dimostra che la filosofia non è per lui un sapere, bensì la costituzione di un sistema coerente, che ogni volta risale ai postulati fondamentali e ne deduce le conseguenze. E vi è una grande differenza tra il metodo seguito nei confronti di Lucilio, all'inizio della corrispondenza, e quella che Seneca considera la sola autentica maniera di filosofare: nelle prime ventinove lettere Seneca offre al suo amico dei pensieri scelti da meditare; poi rifiuta di continuare con questi piccoli doni. Ormai Lucilio è uscito dai primi gradi dell'iniziazione; ha acquisito il giusto atteggiamento, quello che conviene tenere per ricevere il vero insegnamento. Il mutamento è segnalato nella lettera 31, dove è contenuta la rivelazione che dall'inizio della corrispondenza Lucilio si è trasformato («riconosco il mio Lucilio: comincia a mostrarsi quale aveva promesso...»). Si pensa che Lucilio abbia scritto a Seneca una lettera nella quale dichiarava di aver rinunciato ai

valori legati all'opinione e gli dimostrava di aver preso coscienza di quel primato dell'interiorità verso il quale lo conducevano progressivamente le prime lettere.[41] È il momento di spingersi oltre e di armare meglio lo spirito del neofita contro i pregiudizi e contro tutte le tentazioni dello spirito che la vita sociale – il mondo dei falsi valori – propone al *proficiens* – a colui che si impegna sulla via della saggezza. Perciò è necessario che conoscenze certe vengano in aiuto di una volontà che non è ancora perfettamente orientata. Seneca lo aveva detto a Lucilio già nella lettera 16,[42] ma allora questi non era in grado di comprendere tutta la portata di un'affermazione che, per Seneca, si basava sulla sua personale esperienza della vita spirituale e riprendeva al tempo stesso una proposizione fondamentale della scuola, secondo la quale la virtù è non una conoscenza bensì una disposizione di tutta l'anima, una διάθεσις.[43]

Risulta chiaro dunque che la parenesi contenuta nelle *Lettere a Lucilio* è pienamente cosciente e coerente. Seneca si sforza di indurre Lucilio a seguire a sua volta il percorso da lui stesso compiuto. Gli descrive in termini semplici, con l'aiuto di immagini familiari, le tappe dell'evoluzione spirituale alla quale lo invita. Lo esorta a immaginare la gioia che sentirà quando «la filosofia lo avrà registrato fra gli uomini», ricordandosi di quella che aveva provato nel momento in cui aveva vestito la toga virile.[44] Lo rende partecipe delle proprie emozioni, comprendendo che egli stesso trae profitto e si sente «trasfigurato» dalla loro intimità spirituale e dalla loro corrispondenza;[45] ma subito aggiunge di essere incapace di comunicargli questa esperienza con il solo mezzo delle parole e dei libri; questi possono solo creare le condizioni della comprensione spirituale, non hanno il potere di realizzarla, in quanto si tratta di un atto volontario, di un'adesione di tutto l'essere.

Questa concezione della volontà, o meglio della volizione, non è affatto di origine romana, né è estranea allo stoicismo ortodosso, come ha sostenuto Pohlenz;[46] si basa anzi sulla psicologia della scuola, che ammette, lo sappiamo, l'esistenza di un moto istintivo dell'anima, uno slancio (*impetus*, ὁρμή) che non è, in sé stesso, razionale, ma che è una manifestazione primaria dell'essere. Lo studio di questo slancio originario costituisce per gli stoici[47] una delle parti principali della filosofia morale, e il compito della ragione è di agire su questo slancio, irrazionale in sé, per trasformarlo in volontà cosciente, aggiungendogli il consenso (*adsensio*). Questa dottrina, accettata senza riserve da Seneca,[48] costituisce il fondamento, come ci si poteva aspettare, di tutta la sua parenesi: lo *stultus*, l'uomo non ancora formato dalla filosofia, è interamente in balia di questo slancio che lo trascina, senza che nemmeno si renda conto di aver dato il suo assenso. Solo la filosofia può sviluppare in noi questa co-

scienza, attribuendo alla ragione, al giudizio, il ruolo che le spetta, quello «direttivo».[49] Per Lucilio il cammino da compiere consisterà nel tendere, dapprima in modo istintivo, verso il bene o quello che si ritiene tale; a poco a poco le massime sottoposte dall'amico alla sua meditazione risveglieranno in lui il sentimento, ancora un po' confuso, che il vero valore consiste, come abbiamo già ricordato, in una disposizione interiore nei confronti del denaro, della morte, dell'amicizia. Infine occorrerà sostanziare di ragioni incontrovertibili questa adesione ancora più istintiva che veramente voluta, nella piena accezione della parola.

La stessa teoria, perfettamente conforme allo stoicismo classico, domina l'altra parenesi, quella che Seneca rivolge a Sereno. La lunga disamina che nel secondo capitolo del *De tranquillitate animi* l'autore compie del male di cui soffre il suo amico, si basa sulla psicologia dell'*impetus* e sull'analisi della volontà. Essenzialmente si tratta, nel caso di Sereno, di una deviazione dell'originario slancio interiore: mal diretto, questo slancio provoca desideri contraddittori e anche poco consentanei alle reali condizioni nelle quali si trova Sereno; così, non solo questi desideri – forme irrazionali dello slancio principale – si distruggono e si soffocano fra loro,[50] ma non giungono mai a realizzarsi, e tali ripetuti fallimenti provocano un grave calo dell'energia interiore, quel torpore dell'animo che Sereno deplora.[51]

Lucilio e Sereno non hanno lo stesso carattere. Il primo è focoso, pronto a lasciarsi trascinare verso quello che crede il bene. L'energia interiore del primo ha solo bisogno di essere regolata e illuminata.[52] Il secondo, al contrario, è incerto, sensibile a tutto ciò che può ferirlo; lo confessa egli stesso all'inizio del *De tranquillitate animi*, e lo si deduce anche dall'atteggiamento che il suo amico gli attribuisce nel *De constantia sapientis*, quando si adombra alla minima apparenza di affronto. Seneca non usa gli stessi argomenti per guidare i due verso la felicità, forse si riconosce di più in Lucilio, avendo conosciuto egli stesso, nella sua adolescenza, ardori analoghi e una pari attrazione per la conoscenza filosofica;[53] Sereno è meno filosofo, più sensibile alle lusinghe della vita sociale, animato da una ambizione segreta, inconscia;[54] così, i consigli che gli dà Seneca sono di carattere più pratico che filosofico; con lui lo scrittore non fa ricorso alle disquisizioni tecniche che occupano gran parte della corrispondenza con Lucilio; e non si propone nemmeno di condurre il giovane parente alla saggezza (queste sono le sue intenzioni per quanto riguarda Lucilio), ma di assicurargli la tranquillità interiore. In nessun momento Sereno ci appare come un vero stoico; si ribella all'insegnamento dell'amico, e questi non cerca di farlo aderire con tutto il suo essere, come Lucilio, alla morale stoica. Vuole solamente portargli il con-

forto dei suoi consigli e, nel *De constantia sapientis*, persuaderlo con una dimostrazione che trae i suoi argomenti ora dalla dialettica pura, ora dalle considerazioni del buon senso (*communia*)[55] e non si basa sull'insieme della dottrina. Ma, quali che siano le differenze tra gli scritti indirizzati a Sereno e il *corpus* delle *Lettere*, la dottrina di Seneca rimane identica, è la dottrina del Portico, dalla quale deriva la teoria psicologica, ma animata dall'esperienza personale del maestro; in entrambi i casi, inoltre, non si tratta di trasmettere conoscenze (non è certo il caso di Sereno e, per quello di Lucilio, abbiamo detto quale parte abbia l'iniziazione tecnica) ma di indurre un atteggiamento interiore che impegni l'essere nella sua totalità.

È questo un punto molto importante: mentre la filosofia di Platone e ancor più, forse, quella di Aristotele hanno un'origine puramente intellettuale e sono trasmissibili con la parola e la dimostrazione dialettica, lo stoicismo e l'epicureismo (che nacquero entrambi, come è noto, da una reazione contro l'intellettualismo dell'accademia e soprattutto del liceo) non possono essere insegnati con gli stessi metodi. Lo stoicismo non si propone solo di organizzare concetti, è e vuole essere una cristallizzazione dell'anima, un «riordinamento» di questa. Ciò gli conferisce un valore affettivo potenziale, nella misura in cui basa la vita interiore sulle facoltà dello spirito e non condanna come inferiore la radice emotiva e istintiva, ma si propone di utilizzarla disciplinandola.

A dire il vero il carattere proprio dello stoicismo non fu subito evidente, gli avversari del Portico furono a lungo concordi nel rimproverargli la sua aridità, il suo gusto per la dialettica; Seneca stesso si fa beffe dei sillogismi di Zenone o di Crisippo, del tutto incapaci di toccare il cuore degli uomini. Tuttavia, sin dalla seconda generazione della scuola, con Cleante, la dottrina si sublimava in poesia. Basti ricordare l'*Inno a Zeus*, una specie di salmo composto in gloria del dio stoico,[56] in cui i concetti fondamentali dello stoicismo vengono cantati per la loro potenza emotiva, e in cui la parola è celebrata come l'immagine della divinità; la Ragione, in questo inno, non è più una facoltà dell'anima ma una divinità che è giusto venerare e che è dolce glorificare. Non contento di comporre un inno, Cleante giustificava questo ricorso alla poesia con la necessità di rendere le verità della ragione comprensibili a tutto l'essere.[57]

È vero che con Crisippo la dottrina tese a rinchiudersi nella dialettica, ma i germi che portava in sé non rimasero sterili. Era inevitabile che prima o poi essa si trasformasse in un messaggio «totale», rivolto tanto alla sensibilità che all'intelligenza. Sin dall'origine si rivolgeva al temperamento del filosofo che ne diventasse discepolo, e non vi era bisogno che questi modificasse minimamente il sistema di concetti che la costi-

tuivano per adattarla alle necessità della sua vita interiore. La dottrina del conveniente (*decorum*) formulata da Panezio si richiama a un'intuizione immediata: il fascino di ogni virtù è percepibile, diceva Panezio, come la bellezza di una statua, a colpo d'occhio, e questa bellezza è inseparabile dalla verità, può esserne distinta solo con un'analisi artificiosa.[58] Questa «convenienza» si incontra nei poeti e negli artisti, scultori, pittori; è, come si è dimostrato,[59] un aspetto della «grazia» sensibile al cuore. Non stupisce che questa teoria di carattere estetico sia nata da un discepolo del Portico. Ancor meno può stupire o scandalizzare il fatto di trovare in Seneca questo stesso richiamo al cuore e a tutte le potenze dell'essere, che si tratta di coordinare, di regolare, mai di mutilare.

* * *

Ci è parso, sin qui, che a proposito di Seneca si pongano due ordini di problemi: da un lato ciò che concerne il suo impegno in campo politico, dall'altro la coerenza di tale impegno con i principi fondamentali del Portico ai quali egli si richiama, la conformità, o l'analogia dei suoi comportamenti con quelli dei grandi rappresentanti della scuola, da Zenone a Panezio, a Ecatone e infine a Papirio Fabiano, che fu suo maestro. Ma ci si presenta ora un terzo problema: quello dei rapporti tra il pensiero filosofico, che abbiamo tentato di delineare, con l'oratoria, che era la forma tradizionale dell'espressione ai tempi di Seneca. Cleante aveva tentato di ricorrere alla poesia poiché al suo tempo questa era considerata il veicolo più adatto per esprimere intuizioni religiose e morali. Cleante scrisse nel secolo di Arato e di Callimaco; la forma degli inni di tipo «omerico» conservava il suo prestigio tradizionale, l'eloquenza non aveva ancora conquistato un valore universale; Demostene non era altro che un uomo politico sconfitto, un buon tecnico della parola alle prese con un'assemblea popolare. Ma, da allora, l'eloquenza aveva cambiato carattere; era diventata uno strumento filosofico e ciò grazie al genio di Cicerone, che portò a compimento una lenta evoluzione, iniziata e proseguita a Roma, in larga misura autonomamente,[60] benché debitrice a Platone per le sue patenti di nobiltà.

Non è necessario ricordare l'importanza fondamentale dell'eloquenza nella vita spirituale romana dalla fine della Repubblica. Grazie alla testimonianza del padre di Seneca sappiamo come l'insegnamento di Cicerone avesse dato i suoi frutti e come le scuole di retorica, inizialmente semplici officine di formazione dei tecnici della parola, fossero divenute i luoghi privilegiati dell'elaborazione culturale. Seneca doveva far ricorso ai mezzi dell'arte oratoria, come Cleante aveva fatto ricorso a quelli

della poesia, per comunicare l'esperienza morale stoica a coloro che si sottoponevano al suo magistero. Questo ricorso all'eloquenza – i moderni preferiscono parlare di retorica, ciò che riduce l'eloquenza a una semplice tecnica – era inevitabile, connaturato all'ambiente letterario del tempo di Nerone: l'eloquenza era dappertutto. Già durante la generazione precedente, con Tito Livio, essa aveva preso possesso della storia. È del tutto naturale che con Seneca, con Papirio Fabiano e persino col maestro di quest'ultimo, Sestio Padre, l'eloquenza si impadronisse della filosofia, così come era già avvenuto in talune pagine dei dialoghi di Cicerone.

Per questo motivo è opportuno prendere le distanze da un'interpretazione molto in auge tempo fa presso i moderni, secondo la quale l'opera di Seneca non era altro che la manifestazione più completa e più facilmente comprensibile di un genere qualificato come «diatriba». Con questo termine si intende generalmente un complesso di frasi fatte, di luoghi comuni che si trasmettono, con l'aiuto di manuali o per tradizione orale (su questo punto la teoria rimane nel vago) tramite «predicatori popolari» e, a loro imitazione, i moralisti, i prosatori come Seneca, i poeti come Orazio, Persico, Lucano o Giovenale. Questa teoria ha trovato la sua espressione più compiuta in un libretto di A. Oltramare,[61] nel quale sono citati i passi di Seneca, di Orazio ecc., che trattano i principali temi (o *loci*) della diatriba. Si incontrano così un *locus de divitiis*, un *locus de fato*, *de morte* e così via.

Ora, è certo che i concetti dei filosofi avevano mostrato la tendenza a degradarsi e a divenire luoghi comuni a forza di essere ripetuti nelle scuole. D'altra parte non si può negare l'esistenza di una «diatriba» popolare, vale a dire di una predicazione di carattere al tempo stesso satirico e filosofico, diffusa dai filosofi cinici nel mondo ellenizzato nel corso del III secolo a.C. Nemmeno è indubbio che la satira romana abbia beneficiato dell'esempio della diatriba greca; ciò vale per la satira di Lucilio (e, prima di lui, di Ennio) quanto per quella di Varrone e, in minor misura, per la poesia morale di Orazio. Ma la diatriba non pretende, nella sua forma letteraria romana, all'originalità del pensiero; essa consiste piuttosto in un tono, in una coloritura data alle idee diffuse dai post-socratici fedeli alla tradizione di un Socrate popolare. È difficile parlare di un «genere» munito di leggi sue proprie.

I «temi diatribici», o meglio l'approccio satirico e provocatorio ai grandi problemi filosofici, si era insinuato anche nell'eloquenza, sotto l'influenza in modo particolare di Cicerone, i cui *Paradoxa* costituiscono un tentativo di divulgare e mettere a disposizione degli oratori le tesi principali degli stoici, quelle suscettibili di colpire più vivamente un

pubblico fornito di scarsissima cultura filosofica. Cicerone realizzava in pratica uno degli auspici da lui stesso formulati nel *De oratore*, un disegno che gli stava molto a cuore, la riconciliazione della filosofia e dell'eloquenza, che Platone considerava tra loro nemiche. A poco a poco il desiderio di variare sempre più i toni, di ottenere effetti più sicuri, di mostrarsi più abile, più ingegnoso degli altri, condusse i giovani oratori a usare le risorse offerte dalla «diatriba»; è questo un aspetto dell'arricchimento dell'eloquenza che finì per farne un mezzo di espressione adatto a tutte le forme di pensiero. Ma la diatriba non è mai stata altro che uno stile.

Due influenze principali contribuirono a saldare nel giovane Seneca l'unione tra la filosofia e l'eloquenza; quella dei Sestii e quella di Papirio Fabiano.[62] Ma sarebbe errato pensare che la sua formazione filosofica sia di origine «diatribica». Per noi è chiaro che essa aveva altre fonti. Il debito di Seneca verso la nuova retorica, quella che ha subito l'influsso della «diatriba» nel senso in cui noi la intendiamo, è analogo al debito di Cleante verso la poesia: il ricorso a una espressione totale, capace di rivolgersi a tutte le risorse dello spirito e non solamente alla facoltà del raziocinio. Ma questo ricorso alla retorica si colloca al di là del pensiero, non si sostituisce mai ad esso. Troppi critici moderni amano ripetere che l'opera di Seneca si riduce a un'orchestrazione di luoghi comuni, forniti dalla tradizione «diatribica» e dai compendi dei dossografi. Manifestamente inesatta quanto alle fonti di Seneca, tale interpretazione lo è anche nella sua ispirazione originaria. Seneca non si propone di dare un'espressione letteraria, impersonale, ai grandi problemi della vita spirituale. Abbiamo potuto constatare in due casi, a proposito di Sereno e di Lucilio, che le opere loro dedicate tengono conto della personalità dei destinatari; e se un'analoga dimostrazione è meno facile – forse impossibile – per altri trattati, rimane il fatto che tutte le opere a noi conservate di Seneca sono indirizzate a un amico, a un parente, a un individuo che si vuole in primo luogo istruire ma soprattutto, il più delle volte, guidare verso una vita spirituale più pura e più vera. Si comprende allora perché la retorica non può essere assente da simili opere, dato che essa fornisce i mezzi per conseguire nel modo più sicuro lo scopo principale, che è quello di persuadere.

Sarà dunque opportuno circoscrivere, per quanto è possibile, il debito di Seneca nei confronti della retorica, cioè l'eloquenza insegnata e praticata nel suo ambiente. Questa influenza si manifesta nei dettagli dell'espressione, nel ricorso a procedimenti tradizionali, come la prosopopea, ma anche, e in modo più profondo, nella struttura e nella composizione delle opere. Ciò costituirà l'oggetto di un capitolo del libro.

* * *

Uno dei problemi più delicati per l'interpretazione o, più semplicemente, per la comprensione di Seneca è quello della lingua, del lessico. Troppi commentatori o anche traduttori affrontano i suoi testi armati solo di una conoscenza generica del latino e non si preoccupano dello sforzo compiuto dallo stesso Seneca per adattare le parole delle quali si serve al vocabolario tecnico greco. Ne conseguono non solo inesattezze specifiche, ma una generale deformazione delle intenzioni dell'autore: si attribuisce a una estetica puramente letteraria quello che è invece uno sforzo dello stilista romano per esprimere, il più adeguatamente possibile, i concetti propri del Portico.

Questo problema non è nuovo a Roma e, quando Seneca lo affronta, non ha ancora trovato una soluzione definitiva; Seneca deve quindi contribuire a risolverlo, fare uno sforzo di immaginazione, del quale i moderni non sempre si rendono conto. Sappiamo che i Sestii, suoi maestri (almeno Sestio Padre), insegnavano in greco. Perché lo avrebbero fatto se la lingua latina, quella dei loro ascoltatori, avesse consentito di esprimere adeguatamente tutti i concetti della dottrina? Non va dimenticato che lo stoicismo – a differenza dell'epicureismo, che aveva trovato dei traduttori sin dalla fine del II secolo a.C. e certamente già parecchi anni prima di Lucrezio[63] – fino al *De finibus* era rimasto patrimonio esclusivo della lingua greca. I grandi maestri stoici, che avevano introdotto a Roma l'insegnamento di Zenone, di Crisippo e dei loro discepoli, cioè Panezio, Ecatone Rodio e Posidonio, scrissero in greco. Non pare che i loro discepoli romani, quali Rutilio Rufo, Elio Tuberone e gli altri, abbiano tentato di esporre le loro convinzioni nella lingua di Roma. Quando mise in bocca a Catone un'esposizione del pensiero stoico, Cicerone dovette creare il linguaggio dello stoicismo romano. Il suo sforzo è paragonabile a quello di Lucrezio – che dovette riprendere l'opera dei suoi predecessori e innovare sensibilmente – anzi fu perfino maggiore, poiché egli fu, a quanto sembra, il primo a cimentarsi in questa impresa. I risultati ai quali giunse Cicerone non sempre furono accettati dai suoi successori, e Seneca disponeva ancora di un certo margine per le proprie innovazioni. Non era vincolato a un lessico tradizionale.

Lo sforzo di Cicerone contrassegnò, tuttavia, la storia dello stoicismo romano, e Seneca ne conserva lo spirito. Cicerone considera la lingua dello stoicismo una lingua tecnica e ammette (non senza ironia) che i filosofi del Portico si sono forgiati un loro gergo, ma contesta che questo gergo indichi cose che la lingua comune non possa esprimere, a costo di qualche sforzo di immaginazione: Zenone, dice, è stato meno inventore

di cose che di parole nuove.[64] Seneca sarà dello stesso parere, anche se è meno incline a contestare la novità della dottrina e la sua propria originalità. Egli sa che gli stoici fanno uso di un vocabolario particolare, diverso da quello di tutti gli altri, dai *verba publica* – per esempio non ignora che il vocabolo *gaudium* viene usato specificamente per tradurre il termine stoico χαρά, e che non si può sostituirlo con *voluptas*, che è l'equivalente di ἡδονή;[65] ma è persuaso altresì che tali nozioni tecniche della dottrina non sono senza rapporto con i dati immediati della coscienza comune, che si esprimono nelle parole di tutti i giorni – i *verba publica* – e ciò autorizza tutte le corrispondenze e, si potrebbe dire, i riflessi cangianti dell'analisi. Anche se ci si può riferire a un codice, a equivalenti esatti, in latino, dei termini greci utilizzati dagli stoici con un significato tecnico, tuttavia è certo che queste parole conservano associazioni multiple, esterne al sistema e che, reciprocamente, i concetti stoici sono suscettibili di essere descritti nei termini della lingua comune. Su questo punto Seneca concorda con Cicerone, che sostiene in proposito una tesi volutamente paradossale, ma estremamente degna di attenzione. Sin dall'inizio del *De finibus*, affrontando il problema della traduzione latina dei concetti filosofici, Cicerone non esita ad affermare che il latino possiede un vocabolario più ricco della lingua greca.[66] Anche altrove, nelle *Tuscolane*, ritorna su questa idea e dimostra, per esempio, che il greco è insufficiente ad esprimere le nozioni che distinguono le parole latine *dolere* e *laborare* – alle quali si potrebbe aggiungere il verbo *pati*.[67] Cicerone ritiene, non senza ragione, che il vocabolario latino possieda ricchezze «potenziali» che sarebbe sufficiente sviluppare; dunque è possibile compilare un vocabolario latino di termini filosofici.

Il problema si presenta press'a poco così: da una parte i termini greci che servono a designare concetti ben definiti all'interno di una determinata dottrina filosofica (stoicismo soprattutto, ma anche epicureismo) possono avere due serie di equivalenti, da un lato parole ricalcate sul termine greco (per esempio *philosophia*, *rhetorica* ecc.) dall'altro parole schiettamente latine, che si specializzano in tale accezione, non senza qualche forzatura (*gaudium* per χαρά, all'interno dello stoicismo; *elementa* per ἄτομος nell'epicureismo ecc.). D'altra parte il filosofo romano, risalendo al di là del «segno» greco, si sforzerà non di inventare arbitrariamente un altro «segno» latino, ma di ripercorrere il cammino compiuto dal filosofo greco stesso quando ha scelto il termine in questione e di creare, *dall'interno*, il vocabolario indispensabile. Cicerone fu autore di invenzioni di questo genere, per esempio coniando la parola *conciliatio* per esprimere la nozione di οἰκείωσις, e questa soluzione è accettata da Seneca,[68] che tuttavia non usa volentieri il termine all'infuori di alcuni passi tecnici; al

contrario, Cicerone sembra compiacersene, forse perché l'immagine che questa parola suscita rimane presente al suo spirito, è ancora per lui una descrizione del concetto e non un semplice segno. Per Seneca il termine è già logoro, è ridotto a una semplice etichetta; così egli va in cerca di altre espressioni, più incisive e più piene di significato per il lettore. Nella lettera stessa in cui espone la dottrina della *conciliatio*, egli ricorre anche ad altre locuzioni, come «*carus esse*», «*committere*», destinate a rendere più chiaro il concetto.

Una analoga evoluzione, non meno significativa, si rileva a proposito della dottrina dei «preferibili». Nel *De finibus* Cicerone, ancora vicinissimo alle fonti greche, si ingegna a trovare parole capaci di rendere l'idea che gli stoici racchiudono nel termine di προηγμένα e nel suo contrario, ἀποπροηγμένα. A tal fine egli riprende il ragionamento di Zenone e ne ricostruisce per proprio conto l'immagine implicita. Talune cose, dice, come la salute, la ricchezza ecc. sono, nei confronti del Bene, come i cortigiani alla corte del re; non sono il re ma lo circondano e gli stanno più o meno vicini; i più intimi del monarca saranno detti «praepositi», gli altri avranno la qualifica di «reiecti».[69]

Questa soluzione, che consiste nel tradurre letteralmente la metafora greca, non è sconosciuta a Seneca, che almeno una volta usa un termine equivalente, quello di «producta»,[70] ma più spesso ricorre al termine di *commoda* (con il suo contrario *incommoda*) che non richiama la metafora di Zenone ma ha il vantaggio di essere immediatamente comprensibile, anche a chi non conosce i particolari della dottrina. Altrove Seneca ricorre, ancora più semplicemente, alla parola *potior*.[71] Sembra di capire che la nozione tecnica, essendo stata assimilata dalla lingua, non avesse più bisogno di essere espressa con un termine tecnico immediatamente riconoscibile come tale.

Scrivendo i suoi dialoghi filosofici, Cicerone si era proposto di creare in latino una lingua in grado di esprimere le nozioni in uso presso i filosofi greci, e ciò comportò, all'inizio, qualche violenza fatta al latino. Ma nel periodo intercorso tra l'opera di Cicerone e quella di Seneca continuò un lento lavoro di assimilazione e, per così dire, di naturalizzazione a Roma delle dottrine elleniche. Ciò consentì al secondo di disporre di un vocabolario più esteso e flessibile, che gli sarà possibile variare secondo le circostanze e gli aspetti di volta in volta trattati. Il linguaggio dello stoicismo si arricchisce e soprattutto perde la sua rigidità, esce dalla scuola; ormai può servirsi della totalità della lingua, valersi dei termini senza prima isolarli dal loro contesto abituale, e questo lessico meno esoterico, che possiede armonie proprie, diverse da quelle che accompagnano i termini greci corrispondenti, è, a sua volta, generatore di pen-

siero. Si può percepire tutta l'importanza di questa evoluzione nel caso di termini come *praeposita* (o *producta*) e l'equivalente preferito da Seneca, quello di *commoda*. I primi racchiudono il pensiero entro i limiti della teoria stoica tradizionale, il secondo avvicina il concetto all'esperienza quotidiana e gli conferisce una realtà immediatamente sensibile. Un lettore, sia pure mediocremente istruito sulla dottrina stoica, non farà fatica a comprendere che la salute, la ricchezza ecc. possono essere dei vantaggi (*commoda*), senza essere dei beni in sé; gli sarebbe stato più difficile comprendere come dei valori potessero essere «avanzati» o «arretrati».

Molte argomentazioni di Seneca, che si è talvolta tentati di considerare come semplici amplificazioni (si pensi all'immagine, troppo familiare, di un Seneca «retore»), nelle quali la parola conta più dell'idea, si rivelano, a un'analisi più ravvicinata, essere in realtà l'espressione sviluppata di concetti mutuati dalla scuola e descritti dall'interno: la varietà dell'espressione talvolta testimonia della ricchezza del contenuto, e se è lecito parlare di eloquenza, non è giusto denunciare la retorica. Si scopre, per esempio, che una certa cadenza di *cola*, armoniosamente tripartita, racchiude i tre articoli di un punto dottrinale molto ortodosso. Così nel *De vita beata* Seneca scrive, alla fine della sua meditazione sulla felicità del saggio, per evocare l'effetto sull'anima dell'acquiescenza alla ragione: «Infatti, ai piaceri e alle seduzioni,... subentra una gioia infinita, inestinguibile, costante, e, ancora, la pace, l'armonia dell'animo e la grandezza insieme alla bontà».[72] Questi termini cumulativi, nessuno dei quali apparentemente è tecnico, traducono in realtà – è facile convincersene – le tre «*constantiae*», i tre stati affettivi dell'anima sottomessa alla ragione (εὐπάθειαι), impliciti nella saggezza, e che devono governare la condotta pratica. La gioia immensa e senza scosse è certamente la χαρά; ne abbiamo conferma nel passo delle *Lettere* già citato sopra;[73] ma, in pari tempo, Seneca fa allusione alla celebre definizione che Zenone dava della felicità: «il corso felice della vita»,[74] immagine suggerita dall'aggettivo *aequale*. La pace e l'accordo dell'anima con sé stessa non sono altro che l'effetto interiore della «prudenza» (εὐλάθεια), il cui contrario, la precipitazione, ha come effetto la paura e il disordine interiore. La grandezza (diremmo piuttosto l'elevazione) dell'anima, infine, è una manifestazione della βούλησις, quella volontà ragionevole e calma la cui caricatura passionale è l'επιθυμία, il desiderio smodato; questa serena volontà si accompagna, dicono gli stoici, alla dolcezza e alla benevolenza,[75] associazione che Seneca ha tenuto a sottolineare.

Il vocabolario qui impiegato da Seneca è ben diverso da quello di Cicerone. Quando questi tratta delle *tres constantiae*, impiega i termini di *gaudium* (che si ritrova in Seneca) ma, al suo fianco, quelli di *voluntas* e di

cautio, che in sé stessi sono oscuri e si comprendono solo nel contesto stoico. Si può supporre che Seneca, pur accettando la dottrina delle *tres constantiae*, ogni volta che incontrava l'una o l'altra delle nozioni relative abbia inteso sviluppare il loro contenuto, descriverlo, metterne in luce il valore affettivo e renderne percepibile la funzione nella vita spirituale.

Siamo dunque del parere che ogni interpretazione di un passo di Seneca, qualunque esso sia, debba cominciare con lo scoprire, sotto il vocabolario apparentemente non tecnico, la «struttura» stoica che costituisce, nella grandissima maggioranza dei casi, l'armatura del pensiero. La lingua di Seneca è un universo che ha le proprie leggi; è vicina alla lingua comune, ma non si confonde con essa e, per questo motivo, tende al traduttore un'infinità di insidie, che forse non è possibile evitare tutte, ma dalle quali bisogna guardarsi nei limiti del possibile. Ci sforzeremo di segnalarne alcune.

* * *

Eppure, anche se Seneca ha conservato il rispetto dell'ortodossia stoica e se il suo pensiero ne è permeato in ogni istante, non ne consegue che la sua originalità consista solamente nell'aver reso più agile la lingua della scuola e nell'aver divulgato le verità care al Portico tra un pubblico più vasto. Egli stesso rivendica il merito di aver pensato liberamente, senza limitarsi a sottostare all'opinione dei maestri. Incontriamo qui uno dei problemi più delicati che si pongono allo storico del pensiero romano; comprendere e valutare, in una determinata opera latina, ciò che è stato aggiunto dal romano che l'ha scritta, ciò che non era già contenuto nelle fonti. Che cosa vi è di romano nell'opera di Seneca, qual è il suo contributo originale, che nessun altro sarebbe stato in grado di scrivere? La conclusione di questo libro risponderà forse a questa domanda, ma prima bisogna rispondere a molte altre, e prima di tutto cercare di capire chi era Seneca, ricostruire, per quanto è possibile, le vere dimensioni della sua vita, ricollocare ogni sua opera nelle circostanze in cui è stata scritta e scoprire così il significato che egli stesso intese dare a ciascuna di esse: per fare ciò dobbiamo sforzarci di togliere le maschere dietro le quali l'autore si nasconde, quelle che egli stesso ha scelto di rivestire e, soprattutto, quelle che gli sono state imposte nel corso dei secoli. Seneca, filosofo stoico, ha tenuto nascosta la sua vita, e non è questo il minore dei motivi che gli derivano dall'epicureismo. Gli accade inoltre, sia nella sua veste di direttore d'anime, sia per prudenza, di celare in parte il suo vero pensiero. Nonostante tutte queste difficoltà, ciò che intravvediamo dell'uomo e ciò che possiamo cogliere del suo pensiero so-

no qualcosa di abbastanza ricco e affascinante da invitarci e sollecitarci a penetrare al di là delle apparenze.

Note

1 Eduard Norden, *Die römische Literatur*. 6. ergänzte Auflage, Leipzig 1961, p. 192: *«ein Buch über Seneca bezeichnete Wilamowitz (mündlich) neben einem Buch über Cicero als besondere Verpflichtung der lateinisch Philologie»*.

2 *Ad Luc.* 76, 1-4.

3 *De brev. vit.* 10, 1: *non est his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis.*

4 *Ad Luc.* 108, 6; le *«fabulae»* in questione sono gli aneddoti tipici dei conferenzieri filosofi; esse appartengono allo stile «diatribico» (cfr. pp. 20 e sgg.).

5 *Ibid.* 3: «... *cum scholam eius obsideremus et primi venissemus et novissimi exiremus, ambulantem quoque illum ad aliquas disputationes evocaremus, non tantum paratum discentibus, sed obvium...*

6 *Ibid.* 4: *aut sanior domum redeat aut sanabilior.*

7 A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960.

8 Per esempio *De fin.* III, iii, 10: *vide ne magis, inquam, tuum fuerit, cum re idem tibi quod mihi videretur, non nova te rebus nomina imponere Ratio enim nostra consentit, pugnat oratio.*

9 *Ad Luc.* 100, 1 e sgg.

10 *Ibid.* 109, 15: *praeterea secundum naturam est et amicos complecti et amicorum auctu suo propriorque laetari; non nisi hoc fecerimus, ne virtus quidem nobis permanebit, quae exercendo sensu valet. Virtus autem suadet praesentia bene conlocare, in futurum consulere, deliberare et intendere animum: facilius intendet explicabitque qui aliquem sibi absumpserit.* Per il significato che noi diamo a *sensus*, cfr. *De brev. vit.* 12, 9 ecc. Per l'idea che l'amicizia è conforme alla natura, cfr. pp. 11-12 e p. 28 n. 23, la dottrina della *conciliatio.*

11 *Ad Luc.* 24

12 Cfr. pp. 58 e sgg.

13 *Qu. Nat.* IV, Pr. 15; dove si noterà che *Messalina* è una correzione degli editori; ma i manoscritti, seguiti da Haase, danno, per la maggior parte, l'espressione *Messalla.* Il nome di Messalina, tuttavia, è molto probabile.

14 Cfr. pp. 58 e sgg.

15 Si sa che la dedica del terzo è scomparsa, nella mutilazione che colpisce l'inizio del dialogo; il nome di Sereno tuttavia figura nell'*Ambrosianus*, ma è stato raschiato.

16 Tacito, *Ann.* XVIII, 13.

17 Plinio, *N. h.* XXII, 96. In realtà ignoriamo in quale data Sereno divenne prefetto dei Vigili; può darsi che abbia esercitato questa carica sin dal tempo degli amori di Nerone e di Atte, ma, in ogni caso, pensiamo che, nel momento in cui gli fu dedicato il *De tranquillitate animi*, non fosse ancora investito di una funzione ufficiale (cfr. pp. 188 e sgg.).

18 Cfr. le conclusioni, quasi del tutto negative, di F. Giancotti, *Cronologia*, pp. 151-177; 193-224, riprese da K. Abel, *Bauformen...*, p. 162. Forse è possibile giungere a conclusioni un po' più positive; cfr. pp. 174 e sgg.

19 Per la condanna dell'epicureismo da parte di Cicerone, v. la nostra relazione sull'*Epicureismo romano*, «Actes du VIII Congrès de l'Association G. Budé, Paris 1968 (1969), pp. 154-155. Per quella che riguarda Seneca, cfr. soprattutto *De otio* 3, 2: anche in questo trattato sulla disperazione politica, Seneca pensa all'utilità del saggio per la comunità umana.

20 Cfr. pp. 220 e sgg.

21 *De otio* 6, 5.

22 La data di questo dialogo è incerta, ma è quasi certo che esso risalga al periodo che seguì la morte di Agrippina e, più probabilmente, al momento del ritiro di Seneca, vale a dire verso il 62; cfr. pp. 194 e sgg.

23 Diogene Laerzio, VII, 85. La dottrina della *conciliatio* è ripresa da Seneca, *Ad Luc.* 121. L'ampliamento sociale di questo concetto è implicito nel testo *Ad Luc.* 109, 15 (citato alle pp. 10 e 27 n. 10).

24 Cfr. la Bibliografia, p. 313.

25 *De fin.*, III, XIV, 45 e soprattutto XVIII, 60, a proposito del suicidio: *sic enim censent opportunitatis est beate vivere, quod se ipsum, si usus sit, sapiens reliquat.* La stessa dottrina può dunque, secondo le circostanze, incitare il saggio a continuare a vivere o a cercare la morte, senza che vi sia contraddizione. Cfr. pp. 106 e 151 n. 188.

26 III, XVIII, 58 e sgg.

27 23, 1 e sgg.: *desine ergo philosophis pecunia interdicere...*

28 *Ibid.* 21-2: *at ista debere contemni, non ne habeat sed ne sollicitus habeat.*

29 *Ad Luc.* 4, 9: *quid te ipse decipis et hoc nunc primum quod olim patiebaris (sc. mortem) intellegis? Ita dico: ex quo natus es duceris. Haec et eiusmodi versanda in animo sunt, si volumus ultimam illam horam placidi expectare, cuius metus omnes alias inquietas facit.*

30 *Ibid.* 10: *magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas.*

31 *Ad Luc.* 9, 5: *ita sapiens se contentus est non ut velit esse sine amico, sed ut possit...* Il fatto di avere, in realtà, un amico, dipende dalle contingenze; ciò che dipende dal soggetto, da lui solo e, di conseguenza, dipende dalla sua saggezza, è la possibilità di contrarre amicizie.

32 *Ad Luc.* 6, 7: *quaeris, inquit, quid fecerim? Amicus esse mihi coepi.*

33 Diogene Laerzio VII, 105 (trad. E. Bréhier). Questa nozione di valore, così definita, è in rapporto alla teoria degli indifferenti e dei preferibili, e a quella degli *officia media.*

34 P. Boyancé, *Le stoicisme à Rome*, in «Actes du VIIe Congrès de l'Association G. Budé», Paris 1963, pp. 246 e sgg.

35 *Ad Luc.* 2, 2: *certis ingenii inmorari et innutriti oportet, si velis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat.* Questo consiglio esclude evidentemente la pratica delle dossografie. Si ammetterà che Seneca stesso pratichi ciò che vieta al suo discepolo?

36 Per es. framm. 46. Cfr. anche *De ben.* I, 3, 8: *Chrysippus totum librum his ineptiis replet...* Ha dunque letto il libro in questione.

37 O quanto meno una parte. *Ad Luc.* 107, 10-11.

38 Per es. *Ad Luc.* 5, 7: *sed huius quoque diei lucellum teco communicem, apud Hecatonem nostrum inveni cupiditatem finens etiam ad timoris remedia proficere...* È naturale pensare che Seneca leggeva Ecatone. Tanto più che lo cita ancora nella lettera 6 e nella lettera 9, vicinissime nel tempo. La sua lettura prosegue su diversi giorni.

39 *Ad Luc.* 33, 1: *desideras his quoque epistulis sicut prioribus adscribi aliquas voces nostrorum procerum. Non fuerunt circa flosculos occupati: totus contestus illorum virilis est.*

40 *Ibid.* 5: *quare depone istam spem posse te summatim degustare ingenia maximorum virorum: tota tibi inspicienda sunt, tota tractanda.*

41 *Ad Luc.* 31, 3: *non sunt ista bona, quae in te isti volunt congeri: unum bonum est quod beatae vitae causa et firmamentum, sibi fidere.* Vale a dire che solo il soggetto ha il diritto di giudicare del valore, i giudizî venuti dall'esterno non meritano fiducia. Questa *fiducia*, questa fede in sé stessi, presenta numerosi aspetti. Cfr. *De vit. b.* 6, 2: *beatus ergo es, iudicii rectus*: e questa rettitudine di giudizio comporta la fiducia in sé stessi: cfr. *De vita beata* 8, 3, dove il saggio è descritto come «*mirator tantum sui fidens animo atque in utrumque paratus*» e il nostro commento. (Collana Erasme, Paris 1969, p. 50.) Sull'importanza del giudizio nella vita interiore cfr. I. Hadot, *Seneca und die gr-röm. Tradition und Seelenleitung*, Berlin 1969, p. 103. Per l'uso del termine «interiorità» rinviamo alla discussione di H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales*, Hildesheim 1967, pp. 131 e sgg.

42 *Ad Luc.* 16, 1: è impossibile vivere felici senza ricorrere allo studio della saggezza (*sine sapientiae studio*) – vale a dire allo studio della filosofia teorica. Lucilio lo sa... teoricamente, ma «*hoc quod liquet firmandum et altius cotidiana meditatione figendum est... Perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est*».

43 Su questo *habitus mentis* (διάθεσις), cfr. *De vita beata* 9, 3 (e il nostro commento *ad hoc*); *SVF* III, n. 104 e 293. Cfr. anche *Ad Luc.* 94, 60: *compositae mentis habitum et sanitatem.* Cfr. pp. 137 e 164 n. 584.

44 *Ad Luc.* 4, 2: *tenes utique memoria quantum senseris gaudium cum praetexta posita sumpsisti virilem togam...; maius expecta cum puerilem animum deposueris et te in viros philosophia transcripserit.* Per «*philosophia*» bisogna intendere la conoscenza tecnica; v. le definizioni che dà Seneca stesso, *Ad Luc.* 89, 4: la *philosophia* è il mezzo per giungere alla *sapientia* (*philosophia sapientiae amor est et adfectatio*).

45 *Ad Luc.* 6, 1: *intellego Lucilii, non emendari me tantum sed transfigurari.*

46 M. Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, in NGG 1941, n. 6, pp. 55-118, *Anhang: Ein römischer Zug in Senecas Denken*, p. 17.

47 Diogene L. VII, 84.

48 *Ad Luc.* 113, 18.

49 *Ad Luc.* 37, 4: *si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges si ratio te rexerit. Ab illa disces quid et quemadmodum adgredi debeas; non incides rebus. Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu impactus est... Turpe est non ire sed ferri et subito in medio turbine rerum stupentem quaerere «huc ergo quemadmodum veni?»*. Cfr. *Ad Luc.* 81, 13, in cui Seneca applica questo concetto della volontà alla *scientia*, il «sapere», dato dalla *philosophia*, che serve a informare la volontà istintiva. Cfr. in I. Hadot, *op. cit.*, p. 163, n. 6, la confutazione dell'opera di Pohlenz.

50 *De tran. an.* 2, 10: *in augusto inclusae cupiditates sine exitu se ipsae strangulant* (sull'accezione di quest'ultima parola, cfr. *Ad Luc.* 51, 13, in cui è applicata ai briganti egiziani che soffocano le loro vittime prendendole fra le braccia).

51 *Ibid.*: *inde maeror marcoque et mille fluctus mentis incertae, quam spes inchoatae suspensam habent, deploratae tristem.* L'idea generale può risalire a Democrito (B. 290 Diels) che parla dell'incontrollabile tristezza che intorpidisce l'anima, ma questa concezione dell'energia spirituale è stata ripresa e sistematizzata dallo stoicismo, nella categoria generale della συστολή (*contractio*): cfr. *SVF* III, n. 378 ecc., e l'analisi fatta da Galliano, *ibid.* n. 466, l. 26 e sgg. Cfr., più in generale, Diogene L. VII, 110 e sgg., e Cicerone, *Acad.*, I, 38-39. Per lo sfondo psicologico delle consolazioni di Seneca e la loro ortodossia stoica, cfr. Ch. Grollios Τέχνη ἀλυπίας, Salonicco, 1956, pp. 44 e sgg.

52 Gli indizi non mancano; il suo ardore nel leggere tutto quanto gli capita sotto le mani (*Ad Luc.* 2), la sua tendenza a ostentare le maniere esteriori e le abitudini dei filosofi (*ibid.* 5), le sue proteste contro l'idea che conduca una vita di svaghi (*ibid.* 8; 10). Sulla sua energia, della quale ha dato prova al tempo di Getulico, cfr. pp. 58 e sgg.; e *Ad Luc.* 10, 3 (*repeto memoria quam magno animo quaedam verba proiceris...*).

53 Cfr. pp. 39 e sgg. È certo che Lucilio è più vicino a Seneca di quanto lo sia Sereno.

54 *De tranq. an.*, 4, 5; *non vis enim nisi consul aut prytanis aut ceryx aut sufes administrare rem publicam...* Senza disconoscere il carattere generale ed «esemplare» del tema, l'applicazione a Sereno è evidente. Cfr. la confessione di Sereno I, 11, la sua orgogliosa reazione davanti alle delusioni.

55 Cfr. p. 263.

56 Brano trasmesso da Stobeo, *Ecl.* I, 1, 12, p. 25, 3 (= *SVF* I, n. 537) e tradotto da E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, pp. 7-8.

57 Seneca, *Ad Luc.* 108, 10, che accetta questa vita e la approva.

58 Cicerone, *De off.* I, XXVII, 95: *est enim quiddam idque intellegitur in omni virtute, quod deceat; quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari. Ut venustas et pulchritudo corporis quidem est cum virtute confusum sed mente et cogitatione distinguitur.* (Van Straaten, *Pan Rhod fragm.*, Leida 1963, p. 40.)

59 A. Michel, *op. cit.*, pp. 310 e sgg.

60 Si potranno seguire le tappe di questa evoluzione in D.D. Leeman, *Orationis ratio...*, Amsterdam 1963, in particolare pp. 112 e sgg., che sottolinea molto opportunamente le origini platoniche di questa eloquenza come mezzo di espressione filosofica.

61 A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1926.

62 I Sestii, lo vedremo, insegnavano in greco. Papirio Fabiano era un oratore e un rétore tanto quanto un filosofo professionista. Cfr. pp. 172 e sgg.

63 Cfr. *L'épicurisme romain* (citato a p. 27 n. 19), pp. 87 e sgg.

64 *De fin.* III, ii, 5: *Zenoque... non tam rerum inventor fuit quam verborum novorum.*

65 *Ad Luc.* 59, 1: *magnam ex epistula tua percepi voluptatem: permitte enim mihi uti verbis publicis nec illa ad significationem stoica revoca vitium esse voluptatem credimus.*

66 *De fin.* I, iii, 10.

67 *Tusc.* II, xv, 35: *o verborum inops interdum, quibus abundare te semper putas, Graecia! Aliud, inquam, est dolere, aliud laborare.*

68 *Ad Luc.* 121, 14 e sgg., dove è esposta la dottrina della *conciliatio*, nella sua forma scolastica.

69 *De fin.* III, xvi, 52: *ut enim, inquit, nemo dicit in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem..., sed eos qui in aliquo honore sunt, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sint, ad regium principatum, sic in vita non ea quae primo loco sunt, sed ea quae secundum locum obtinent προηγμένα, id est producta nominentur; quae vel ira appellamus (id erit verbum et verbo) vel promota et remota vel, ut dudum diximus, praeposita vel precipua et illa reiecta.* Si rilevi l'esitazione di Cicerone, chiamato ad esprimere la nozione in latino, senza dubbio per la prima volta; la tradizione latina della scuola, posteriore a Cicerone, sembra aver preferito *producta* (cfr. n. sg.). L'immagine stessa risale a Zenone (Cicerone, *ibid.*; cfr. *SVF* I, n. 192, e III, n. 128).

70 *Ad Luc.* 74, 17.

71 *De vita beata*, 22, 4; dove si trova un'allusione alla metafora di Zenone (*quibusdam ex iis – sc. indifferentibus – tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum*).

72 3, 4: *ingens gaudium subit inconcussum et aequale, tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine.*

73 Cfr. nota 65.

74 εὔροια βίου; cfr. per es. *SVF* I, n. 184.

75 Diogene L. VII, 115 (= *SVF* III, n. 431): ὑπὸ μὲν τὴν βούλησιν εὔνοιαν, εὐμένειαν, ἀσπασμόν, ἀγάπησιν.

Parte prima
Seneca e il suo tempo

Le fonti

Le testimonianze sulla vita degli autori latini il più delle volte non sono numerose; diversamente avviene per Seneca. Personaggio storico quanto e più che scrittore, egli meritò numerose menzioni da parte degli storici antichi: Tacito e Dione Cassio, in particolare, ne hanno parlato diffusamente. Seneca appartiene, come Cicerone, alla «grande storia».

Tuttavia questa circostanza, che si potrebbe ritenere propizia alle conoscenze della biografia di Seneca, non è priva di alcuni inconvenienti. Gli storici della sua epoca, ai quali risalgono, in ultima analisi, le notizie relative a Seneca che si trovano in quelli delle epoche successive, erano per la maggior parte tutt'altro che imparziali su vicende che avevano essi stessi vissuto e delle quali avevano sofferto. I loro giudizi, dunque, non possono essere considerati obiettivi. L'eco di questi giudizi ci è giunta attraverso gli *Annali* di Tacito e le storie di Dione Cassio e la disparità tra le fonti ci mostra come essi fossero contraddittori. Già A. Gercke osserva[1] che, per Tacito, Seneca non era responsabile dell'assassinio di Agrippina, mentre Dione lo indica come partecipe all'elaborazione del progetto. Analogamente Svetonio ritiene Seneca estraneo alla congiura di Pisone; Tacito, da parte sua, assicura che le prove non sono decisive né in un senso né nell'altro, mentre Dione afferma che Seneca era al corrente di tutta la storia e complice dei congiurati.

È dunque evidente che i fatti stessi non sono stabiliti in modo certo; non lo erano nemmeno ai tempi di Tacito, perché gli storici anteriori ne avevano dato versioni differenti, un po' come oggi i giornalisti che, secondo la loro fede politica, possono riferire uno stesso avvenimento in modi fra loro discordanti. Attraverso gli storici antichi non possiamo dunque sperare di cogliere un Seneca definito e unico, di conoscere, con certezza, atti, gesti o tanto meno intenzioni espresse o segrete. Nei casi più favorevoli, potremo risalire a numerose versioni di uno stesso avvenimento – per esempio la morte di Agrippina – e dovremo scegliere; più spesso perverremo a ricostruire, bene o male, una delle versioni esistenti, senza però dimenticare che ne potevano e dovevano esistere altre: una versione, in quanto unica, non è necessariamente autentica.

Se è vero che noi possiamo conoscere di Seneca, grazie alle testimonianze degli storici, solo le immagini multiple riflesse nell'animo o nei ricordi dei suoi contemporanei, dovremo rassegnarci a intravvederlo solo attraverso una specie di alone di incertezza. Ma vi è di peggio: anche questo Seneca incerto, velato di bruma, sentiamo che non è una figura totalmente autentica. È in parte ricostruita.

Così come ha dimostrato ancora una volta A. Gercke,[2] Tacito ha utilizzato, come fonte ausiliaria, gli scritti dello stesso Seneca; per esempio, i motivi attribuiti al filosofo allorché si ritirò effettivamente nel 64, provengono evidentemente dalle *Lettere a Lucilio*[3] il che, incidentalmente, dimostra che Tacito considerava questa corrispondenza quale un documento autentico sulla vita del suo autore. Noi stessi abbiamo cercato di dimostrare che Tacito si è certamente ispirato allo stile di Seneca per comporre il discorso nel quale il ministro offre a Nerone di rendergli tutti i beni da lui ricevuti.[4] Il ritratto di Seneca, negli *Annali*, è dunque molto composito, e non è certo che Tacito sia riuscito a imporgli una unità perfetta.[4bis] Vi è un Seneca di Tacito, come vi sono un Tiberio, un Nerone creati dallo stesso storico.

Il Seneca che appare nelle pagine di Dione Cassio è ancora meno plausibile; prima di tutto perché le parti del racconto in cui appare Seneca non appartengono tutte al testo di Dione; molte ci sono state tramandate dai suoi abbreviatori e si può ritenere che costoro abbiano omesso sfumature o dettagli in grado di modificare l'insieme del ritratto. In secondo luogo Dione, più lontano nel tempo da Seneca, meno sensibile di Tacito all'ambiente circostante, si è preoccupato ancor meno di lui di conciliare le fonti; si sentono ancora gli echi della passione che animava i primi storici di Nerone, per esempio Plinio, che odiava il principe, o anche dell'inimicizia che ispirò a Suillio le invettive contro Seneca conservateci dal compendio di Sifilino.[5]

La fonte di Svetonio era violentemente ostile a Nerone: così si spiega il «sogno di Seneca», nel momento in cui Nerone[6] fu affidato alle sue cure. La morte di Seneca, poi, vi è riferita in questi termini: «Costrinse a uccidersi il suo precettore Seneca, per quanto questi gli chiedesse di consentirgli di ritirarsi e rinunciasse ai propri beni in suo favore, gli avesse giurato solennemente che lo sospettava ingiustamente e che sarebbe morto piuttosto che fargli del male».[7] Ora, è evidente che questa morte, avvenuta nel 65, fu il risultato di una situazione nuova: se nel 62 e nel 64, quando Seneca si ritirò a vita privata (e la seconda volta si allontanò dalla corte senza il permesso di Nerone) questi lo autorizzò tacitamente, non significa che chiudesse gli occhi anche sulla partecipazione del vecchio maestro a una congiura contro di lui. È possibile, come suggerisce

Gercke, che qui la fonte di Svetonio sia Plinio il Vecchio: l'intenzione di questa fonte, in ogni caso, è chiara. Si tratta di dimostrare che Nerone fu un mostro, un flagello inviato dagli dei, un tiranno ipocrita e sanguinario. Ipotesi che non è certo rassicurante sull'obiettività dell'autore.

Le origini provinciali

Di una cosa siamo certi: Seneca nacque a Cordova, nella provincia Betica, in Spagna; anche se non è egli stesso a dircelo, per lo meno lo si rileva nelle opere in prosa che ci sono state conservate. Una menzione della sua patria figura in una delle «poesie dell'esilio»;[8] se ne trova conferma in un epigramma di Marziale,[9] e la tradizione medievale conosce Seneca sotto il nome di *Cordubensis*. Cordova era una delle più antiche colonie romane fuori d'Italia, poiché risaliva alla metà del secondo secolo avanti Cristo. Seneca proveniva da una famiglia che aveva il nome gentilizio di Anneo, ma è difficile sapere se gli Annei appartenevano a un ceppo di coloni immigrati o se traessero origine da qualche notabile indigeno da tempo romanizzato... La prima ipotesi è forse la meno improbabile.[10] Comunque sia, è vano cercar di spiegare il genio di Seneca con i caratteri della sua «razza», della quale non sappiamo niente.

Tuttavia, qualcosa si sa dell'ambiente da cui provenne Seneca e dei sentimenti che egli nutriva per la sua città natale. La poesia che abbiamo ricordato mostra un affetto vero nei confronti della vecchia città: non solo Seneca evoca con emozione i giorni luttuosi di Cordova ai tempi della lotta tra Cesare e gli epigoni del partito pompeiano, poi la rivolta dei Lusitani che, a quanto pare, aveva messo in pericolo i cittadini di Cordova e li aveva costretti a difendersi dietro i loro bastioni; ma si qualifica da sé «la gloria di Cordova», il suo «grande cittadino», e pensa che la notizia del suo esilio provocherà un lutto pubblico.[11] Gli Annei erano dunque una «vecchia famiglia» di Cordova, il che implica la presenza attorno a loro di una numerosa clientela e, sicuramente, di un gran numero di liberti.

Cordova era allora considerata la più grande città della provincia; dal tempo di Cesare vi erano stanziate due coorti, che ne costituivano la guarnigione.[12] Là sedeva il *concilium provinciae*, con tutti gli organi, in particolare religiosi, che ne dipendevano.[13] La città era molto affezionata al regime imperiale, e vi si trovano delle dediche all'imperatore da Augusto sino a Costanzo.[14] I rapporti con Roma erano stretti e la cultura latina doveva essere ben presente, se Cicerone e Seneca il Vecchio citano poeti cordovesi che avevano composto opere latine.[15] I coloni stabiliti a

Cordova nel II secolo avevano conservato perfino un certo purismo linguistico, a giudicare dall'esempio conservatoci da Varrone (che aveva avuto occasione di vivere per molto tempo nella Betica).[16] Sotto certi riguardi, Cordova presentava l'immagine di una società romana che la stessa Roma non conosceva più.

I coloni, di qualunque provincia fossero, godevano naturalmente di tutti i diritti connessi alla loro qualità di cittadini romani, e se avevano la possibilità materiale di esercitarli a Roma, potevano partecipare alla vita politica. Non sappiamo se gli Annei, prima del padre di Seneca, si fossero valsi di questa prerogativa, ma è certo che una generazione prima del filosofo la sua famiglia era in grado di volgere i suoi sguardi e le sue ambizioni verso Roma. Ciò significa che i suoi redditi erano sufficientemente elevati per consentirle la costosa vita nella grande città. Questa fortuna assicurò al padre di Seneca il rango equestre,[17] anche Elvia, sua moglie, possedeva beni di famiglia[18] e apparteneva all'aristocrazia di Cordova.

Il padre di Seneca era nato, certamente, verso il 54 a.C.,[19] ed è probabile che il matrimonio con Elvia risalga all'età matura. Il primo figlio nato da questa unione, L. Anneo Novato (adottato in seguito dal retore Gallione), esercitò il proconsolato d'Acaia sotto Claudio, nel 52[20] e, per quanto tardiva sia stata la sua carriera, non poteva in quell'anno aver superato di molto la cinquantina. Esisteva dunque una grande differenza di età tra Seneca il Vecchio e sua moglie Elvia; ma tali differenze erano molto frequenti nella tradizione dei matrimoni romani, almeno nell'età antica, della quale i coloni di Cordova avevano conservato i costumi. Noi siamo del parere che Elvia nacque verso l'anno 20 a.C. e che ebbe – forse – il primo figlio quando aveva sedici anni o poco più.[21] Abbiamo qualche motivo per credere che aveva appena superato l'adolescenza quando sposò L. Anneo Seneca, poiché era ancora nell'età degli studi, che il marito non le consentì di proseguire, frenandone la passione per la filosofia.[22] Questa conclusione non è priva di importanza per risolvere il problema, molto difficile, della data in cui nacque Seneca.[23]

Prima di sposare Elvia, Seneca il Vecchio aveva trascorso lunghi anni a Roma, dove si era recato dopo il 43, dato che confida ai suoi lettori di non aver potuto lasciare Cordova a causa della guerra civile e, per questo motivo, di non aver conosciuto Cicerone.[24] Si appassionò all'insegnamento dei retori e frequentò assiduamente le sale di declamazione. I ricordi di questo primo periodo sono raccolti nel libro *Controversie e Suasorie*, che dedicò ai suoi figli e che aveva composto a loro richiesta. Sappiamo pure che ritornò parecchie volte a Roma, in particolare quando il suo secondo figlio era molto piccolo, tanto che, durante il viaggio, il

bimbo fu tenuto in braccio da sua zia, la sorellastra di Elvia,[25] certamente più anziana di lei.[26] Perché la zia e non la madre? Parecchi motivi, tra i quali oggi è impossibile indagare, potrebbero spiegare la singolarità della cosa. Ma se si tiene conto che Elvia aveva in un certo momento amministrato il patrimonio familiare,[27] non è difficile comprendere perché, forse, non prese parte al viaggio per quella volta e rimase a Cordova, mentre il resto della famiglia si recava a Roma. È da respingere l'idea di un disaccordo tra gli sposi, poiché non solo Seneca, nella *Consolatoria a Elvia*, assicura che suo padre era molto amato dalla madre,[28] ma la nascita del terzo figlio, L. Anneo Mela, dimostra il loro accordo.

Se si accetta questa tesi, è evidente che la famiglia di Seneca non si trasferì tutta intera da Cordova a Roma poco dopo la nascita del figlio minore, ma che in parte restò nella sua città. Ce ne dà conferma il poemetto sopra citato, in cui Seneca si compiace a immaginare l'effetto che produrrà la notizia del suo esilio: nel 41, gli Annei erano ancora una delle più grandi famiglie di Cordova e la loro popolarità non era una cosa del passato.

È probabile che l'appartenenza e la fedeltà degli Annei a Cordova avessero non poco peso nei sentimenti politici di Seneca. Nel corso della seconda guerra di Spagna, durante le guerre civili, Cordova aveva preso partito per i figli di Pompeo, e Sesto vi si era rinchiuso considerandola la piazza più sicura e più fedele alla sua causa.[29] Cordova poteva essere considerata una città di sentimenti pompeiani, il che implica, se non una dottrina politica, almeno talune scelte istintive: una preferenza per forme tradizionali di repubblica aristocratica, una ripugnanza per l'*imperium* militare non temperato dal potere civile. Certo sappiamo bene che questo aspetto della politica fatta in nome di Pompeo non risale allo stesso Pompeo, ma appartiene alla sua leggenda; era la ragione per cui si voleva credere che avesse combattuto e che fosse morto; lo stesso Augusto, come ha dimostrato R. Syme,[30] aveva fatto di tutto per accreditare questa leggenda e si era riavvicinato ai pompeiani, in una grande riconciliazione nazionale alla quale aveva deliberatamente sacrificato la memoria del padre adottivo. Questo «pompeianismo» istintivo degli Annei ha trovato la sua espressione più notevole nel poema della *Guerra civile*, nel quale Lucano ha trasfigurato il vinto di Farsalo e ne ha fatto quasi un secondo Catone. Forse che Lucano riprese nel suo poema una tesi già sostenuta da suo nonno, nella *Storia delle guerre civili*?[31] Si è tentati di pensarlo, poiché Seneca il Retore considerava la consegna del potere a un solo uomo come il segno di una vera e propria decadenza dello Stato romano, caduto in uno stato infantile.[32]

In base a questi stessi sentimenti pompeiani radicati nel cuore dei cit-

tadini di Cordova saremmo inclini a spiegare, almeno in parte, le strane riserve avanzate da Seneca sul personaggio di Augusto:[33] questi non è stato unanimemente lodato dalla propaganda dei successori; e nei circoli ufficiali si scorge una chiara tendenza a passare sotto silenzio, talvolta a condannare, la condotta del «divino Augusto» durante la sua gioventù e al tempo della guerra civile;[34] anche Seneca, sulla scia degli storici che l'hanno preceduto, condanna l'Ottavio di prima della conversione al «pompeianismo». Tutto ciò, forse, non è esattamente conforme alla verità storica, ma le scelte politiche spesso si compiono, allora come oggi, in base ai miti più che alle verità storiche.

La famiglia e l'ambiente

Gli Annei, la cui ricchezza aveva aperto loro i ranghi dell'ordine equestre, si trovano del tutto naturalmente a partecipare alle attività di questo grande corpo di amministratori. Ignoriamo quale fu esattamente la carriera di Seneca il Vecchio. Si può solo congetturare, da taluni suoi accenni, che una buona parte della sua vita fu dedicata agli affari.[35] E si immagina che il giovane Seneca intese da lui le recriminazioni abitualmente espresse dagli *occupati*, delle quali il *De brevitate vitae* doveva farsi in seguito l'eco.[36] Seneca il Vecchio esercitò, verosimilmente, qualche procuratela, ma non possiamo andare oltre e precisare quali fossero le sue funzioni.

Dei tre figli che nacquero dal suo matrimonio con Elvia, solo il terzo, Mela (il padre di Lucano) continuò la tradizione paterna ed essendosi rifiutato, a differenza dei due fratelli maggiori Novato e Seneca, di intraprendere una carriera senatoria, entrò come procuratore al servizio dell'imperatore,[37] la via migliore, come si è giustamente osservato, aperta ai giovani ambiziosi che preferivano la fortuna o le realtà del potere agli onori della gerarchia senatoria tradizionale.[38] Novato e Seneca preferiranno far parte del senato, accettando così valori d'altri tempi.

Ma i legami della famiglia con l'ordine equestre sono numerosi. La sorella di Elvia aveva sposato C. Galerio, che, all'apice della gerarchia della carriera equestre, aveva esercitato le funzioni di prefetto d'Egitto, tra il 16-17 e il 31-32, cioè sotto il regno di Tiberio e, più in particolare, durante il periodo dell'onnipotenza di Seiano.[39] Questa sorella era più anziana di Elvia e nutriva nei confronti di questa e di suo nipote, ci informa Seneca, «sentimenti materni».[40] Non sappiamo in quale data divenne la moglie di C. Galerio, sappiamo solamente che lo era durante la prefettura di questi in Egitto.[41] Più anziana di Elvia, non può essere nata

molto dopo il 26 o il 25 a.C. ed è poco verosimile che il suo matrimonio sia stato di molto posteriore al 10 a.C. Ma questi calcoli sono evidentemente tutti ipotetici e possono solo fornire un'indicazione di massima.

La nomina di C. Galerio a prefetto d'Egitto, ove succedeva al padre di Seiano, indica chiaramente che la fortuna del nuovo prefetto si basava sulla fiducia del favorito di Tiberio: ad Alessandria Seiano poteva insediare solo un uomo sicuro e, naturalmente, a lui fedele, se già preparava, come è quasi certo, i grandi progetti che finirono per perderlo. È difficile definire la posizione di Seiano nel vasto conflitto di ambizioni che domina e assorbe quasi tutta la storia del regno di Tiberio. Pare ragionevole pensare che Seiano, di cui si sono giustamente messi in luce i legami con i Cornelii,[42] cercò al tempo stesso di raccogliere attorno a sé uomini appartenenti all'ordine equestre, del quale suo padre era stato uno dei più illustri rappresentanti. Poteva così sperare di lottare vittoriosamente contro gli altri pretendenti alla successione di Tiberio, la famiglia di Germanico, forte soprattutto del ricordo del divo Augusto e del sentimento dinastico, allora fortissimo nell'opinione pubblica. Questa clientela, o consorteria di Seiano, è stata analizzata in riferimento ad avvenimenti posteriori;[43] non è certo inverosimile che fosse già formata ed è anche probabile che C. Galerio ne facesse parte, senza, per questo, essere necessariamente coinvolto nella caduta del favorito. Sappiamo anzi che così non fu, poiché Seneca, tornato dall'Egitto insieme a lui, si trovava a Roma al tempo in cui Seiano cadde improvvisamente in disgrazia, il 18 ottobre 31.[44] E d'altra parte, nulla aveva potuto far prevedere questo avvenimento, che sorprese tutti e lo stesso Seiano per primo.

Galerio era prefetto d'Egitto durante il viaggio di Germanico in questa provincia nel 19 e, a quanto sembra, la sua condotta non era stata tale da scontentare Tiberio. Ciò spiega perché, nonostante la disgrazia di Seiano, la vedova di Galerio abbia conservato a Roma degli amici che non l'abbandonarono e che poterono esercitare la propria influenza a vantaggio di Seneca nel momento stesso in cui gli amici di Seiano venivano perseguitati.[45]

Naturalmente è per noi impossibile sapere con certezza quali fossero gli appoggi dei quali disponeva la vedova di Galerio per agevolare la carriera del nipote; possiamo soltanto affermare che i suoi amici erano ben piazzati alla corte di Tiberio negli anni successivi alla caduta di Seiano, poiché le candidature e le elezioni dipendevano completamente dal principe.[45bis]

In che anno nacque Seneca? Anche a questo proposito è giocoforza limitarsi alle congetture. Alcuni accenni contenuti nelle sue opere sono stati invocati in un senso o nell'altro dai critici moderni. Seneca scriveva a Sereno nel *De tranquillitate animi*: «Ricordiamoci, per esempio, di Asinio Pollione, il grande oratore, che dopo l'ora decima non si occupava più di nessuna questione».[46] In qualunque data si voglia collocare la morte di Asinio Pollione, sia che si accetti quella riferita da San Gerolamo (5 d.C.), o si preferisca quella fornita (in termini vaghi) da Tacito, che la pone «quasi alla fine del principato di Augusto»,[47] si sostiene che Seneca conservasse un ricordo personale dell'oratore o, quanto meno, che questi non fosse morto prima della sua nascita.[48] Conclusione avvalorata da un altro passo, una delle rare indicazioni autobiografiche di Seneca, che colloca la sua gioventù «all'inizio del principato di Tiberio».[49]

«*Juventae tempus*», dice Seneca. Ma come dobbiamo intendere questa espressione? La *iuventa* deve essere distinta dall'*adulescentia*, designa una fase successiva, oppure è un termine più vago, che comprende tanto l'adolescenza quanto l'inizio dell'età adulta? Risulta purtroppo che la parola *iuventa*, nello stesso Seneca, è usata con accezioni piuttosto vaghe. Certo un passo del *De beneficiis*[50] dà la serie: *pueritia*, *iuventa*, *adulescentia*; ma altrove *iuventa* si applica al periodo che si estende tra la pubertà e il ventunesimo anno;[51] accade persino che il ventesimo anno sia contato fra i primi della *iuventa*.[52] Questa varietà di significati possibili accresce il nostro imbarazzo: che età aveva Seneca nel 14, all'avvento di Tiberio? Se si accetta l'interpretazione secondo cui la *iuventa* può estendersi sino al ventesimo anno, ne deriva che Seneca sarebbe nato non prima del 4 a.C., giacché «gli inizi del regno di Tiberio» partono dall'anno 14 d.C.; il 4 a.C. è dunque la data più arretrata possibile. Se si pensa invece alla *iuventa* come a un'età compresa tra i 12 e i 16 anni, la data della nascita di Seneca si collocherebbe allora tra il 2 a.C. e il 2 d.C.

Il problema non ammette dunque soluzioni più precise e dobbiamo rassegnarci a questa approssimazione? Un'osservazione molto ingegnosa fatta da F. Préchac[53] consente di restringere i margini dell'incertezza. Nelle *Lettere a Lucilio*, che furono scritte a partire dal 62, Seneca dichiara di aver superati i limiti della vecchiaia;[54] e pare, da altri riferimenti, che Seneca intenda così riconoscere di aver superato l'età di 63 anni. Ora, questo accadeva tra la fine dell'anno 62 e l'inizio del 63.[55] Se ne deduce che Seneca sarebbe nato nei primi mesi dell'anno 1 a.C. e che, all'inizio del regno di Tiberio, entrasse nel suo quindicesimo anno, ciò che non è affatto incompatibile con i significati possibili della parola *iuventa*.

Per questo motivo accetteremo, quanto meno a titolo di ipotesi verosimile, se non di certezza assoluta, la data proposta da F. Préchac; e speriamo di dimostrare, cammin facendo, che questa data non urta contro alcuna difficoltà, ma si accorda benissimo con quanto sappiamo, per altri versi, della carriera di Seneca. Rileviamo innanzi tutto che tale data si concilia con l'età che abbiamo attribuita ad Elvia poiché, secondo l'ipotesi, questa avrebbe avuto un figlio all'età di circa 21 anni. Essa si concilia inoltre con i differenti gradi del *cursus* seguito dal filosofo e, in particolare, con l'età nella quale ricoprì la questura.[56]

* * *

Dei primi anni di Seneca non sappiamo quasi nulla, se non che egli fu portato a Roma da suo padre quando era ancora piccino, e che fece il viaggio fra le braccia della zia.[57] A Roma, forse, seguì l'insegnamento di un *grammaticus*, del quale non serbava un buon ricordo,[58] ma dal cui insegnamento trasse tuttavia un certo beneficio, giacché aveva una buona conoscenza della letteratura latina antica, in particolare di Ennio, che costituiva allora il testo fondamentale per l'iniziazione letteraria. Fu certamente a Roma che Seneca intese per la prima volta le declamazioni dei professori di retorica, per i quali il padre nutriva un interesse assai vivo. Il suo fratello maggiore, Novato, era addirittura l'allievo favorito del retore Giunio Gallione, che finì per adottarlo. Seneca fu, lo sappiamo, uno dei più grandi oratori della sua generazione, e non è fuori luogo pensare che le lezioni del *grammaticus* gli apparvero solo un mezzo per giungere a più elevate forme di attività intellettuale, l'eloquenza e, soprattutto, la filosofia.

Il filosofo allora in voga era Sozione, un alessandrino, a dire di San Gerolamo,[59] che diffondeva idee di origine pitagorica sulla trasmigrazione delle anime e raccomandava ai suoi allievi di non mangiare carne.[60] Seneca dice di aver ascoltato le sue lezioni quando era ancora fanciullo,[61] di essersi convertito alla dieta del suo maestro e di essersi astenuto completamente dal mangiare carne per un anno;[62] se rinunciò in seguito a tale regime fu per assecondare i desideri del padre, timoroso che fosse messa in giro la diceria che suo figlio fosse un seguace dei culti egizi e giudaici che allora erano oggetto di misure repressive.[63] Ora, un passo di Tacito[64] ci informa che queste misure furono prese nel 19 d.C. Fu dunque a partire dal 17 d.C., o dal 18 che Seneca frequentò le lezioni di Sozione. L'ipotesi si accorda perfettamente con la data dell'1 a.C. indicata per la nascita di Seneca: ancora *puer*, non aveva preso la toga virile. Certo Caio Cesare, il futuro imperatore Caligola, l'aveva rivestita all'età di

19 anni.[65] Ma l'età normale per questa cerimonia erano i 15 anni compiuti; 19 anni è evidentemente il limite estremo, e sarebbe del tutto inverosimile che il giovane Seneca, se era nato nel 4 a.C. come spesso si asserisce, fosse ancora *praetextatus* nel 17 d.C., vale a dire a 21 anni almeno.

Non è senza importanza rilevare che l'insegnamento «pitagorico» di Sozione parve al padre di Seneca pericolosamente simile alle dottrine egizie ed ebraiche, che provocarono le misure repressive del senato. Non si trattava solo di una somiglianza esteriore basata sui «tabù» alimentari, come spesso si dice, ma di un'affinità spirituale più profonda. Seneca si asteneva dalla carne per sviluppare l'agilità della mente, ché la preponderanza di elementi corporei, favorita dall'ingestione della carne, avrebbe appesantito.[66] Principio pitagorico che troviamo in Apollonio di Tiana,[67] ispirato a una ricerca di purezza religiosa e spirituale analoga a quella dimostrata dai sacerdoti isiaci, che come Apollonio si vestivano di lino, rifiutando ogni tessuto di origine animale. È notevole che le austerità di Seneca all'incirca diciassettenne ricordino quelle che si imponeva Apollonio di Tiana ancora efebo.[68] Ora, l'efebia di Apollonio coincide quasi esattamente con la fine della *pueritia* di Seneca, che era all'incirca suo coetaneo.[69] Sembra proprio che anche Seneca sia stato sfiorato da quell'ondata di misticismo o, se si preferisce, di religiosità platonico-pitagorica che a quel tempo conquistava gli animi da un capo all'altro dell'Impero.[70] Egli fu, come Apollonio, dominato dall'idea della supremazia dello spirito e dalla credenza istintiva, forse più implicita che esplicita, in un dualismo estraneo allo stoicismo ortodosso. Seneca, in verità, non fu influenzato dalle credenze orientali vere e proprie, non si convertì mai all'ebraismo, né fu mai un iniziato isiaco; è ben lontano dal somigliare ad Apuleio e disprezza la magia. Egli ironizza sul carattere divino attribuito a Platone da parte dei «magi»,[71] e non crede che l'uomo possa influire sulla volontà degli dei. E tuttavia gli accade di dare della filosofia – o piuttosto della saggezza, *sapientia*, che è l'oggetto verso il quale tende la filosofia – un'immagine che non sarebbe rinnegata dal mago di Tiana. La saggezza, dice «ci rivela l'essenza e le qualità degli dei, che cosa siano gli inferi, i lari, i genii, le anime che sopravvivono sotto forma di divinità secondarie, la loro sede, la loro attività, il loro potere e volontà».[72] Frasi degne di un seguace di Platone e certamente non ispirate da Posidonio, contro il quale è diretta questa lettera, ma che provengono dal profondo della sua coscienza, esprimono una convinzione che ha fatto sua sin dal primo approccio con la filosofia. Come i platonici, Seneca constata che solo con il lume dello spirito si possono discernere le verità divine, poiché quello del corpo è troppo debole per spettacoli così grandi.[73]

Per la verità, una riflessione più matura gli tolse in certi momenti questa fede della sua infanzia, ma egli si rifiutava di rinunciarvi – comportandosi così, ancora una volta, da platonico, per il quale la mancanza di certezza è compensata dal «bel rischio» o dall'opinione probabile, e che in mancanza di un'adesione totale dello spirito si accontenta di quella del cuore. Tale è la confidenza che ripone in Lucilio e, indirettamente, nella posterità, in una delle ultime lettere conservate,[74] nella quale osserva che la credenza nell'immortalità dell'anima (una convinzione di Apollonio di Tiana che la trasmise a uno dei discepoli dopo la morte) è un sogno felice, al quale è doloroso essere bruscamente strappati.

Sembra dunque che, ancora più che all'insegnamento del suo maestro Sozione, e di altri, alle correnti di pensiero contemporanee alla sua adolescenza Seneca abbia attinto gli strati più profondi della sua filosofia, che è esperienza vitale, ancor prima di essere acquisizione libresca. Sozione fu, a quanto sembra, il mediatore grazie al quale questa esperienza fu acquisita, ma è assolutamente certo che l'illuminazione che penetrò allora il giovane non dovette molto alla dialettica né agli argomenti tecnici della scuola; la parola del maestro non fece che aprire la via alle influenze diffuse nella Roma e nell'Impero di quel tempo, quando Tiberio, il principe già solitario, consultava il suo astrologo Trasillo, e quando non era ancora perduto il ricordo del tempo in cui, attorno ad Augusto che invecchiava, i giovani ambiziosi chiedevano ai magi pronostici su ciò che desideravano. E fu proprio nel 17, sotto il consolato di C. Celio Rufo e di L. Pomponio Flacco, che venne emanato un senato-consulto che puniva con l'*interdictio aqua et igni*[75] i *mathematici* che si fossero dedicati alla divinazione. È verosimile che lo stesso Germanico provasse qualche simpatia nei confronti delle credenze mistiche, qualificate genericamente come pitagoriche;[76] tali simpatie non erano affatto condivise da Tiberio, che evidentemente considerava molto pericolose tali correnti di pensiero, contrarie alla tradizione romana.

Dovremo tornare sulla formazione filosofica di Seneca che, dopo Sozione, ebbe per maestri stoici meno impregnati di misticismo.[77] Osserviamo solo che si dedicò con passione a questo studio verso la fine dell'adolescenza, nonostante il padre che «odiava la filosofia»;[78] e che alla sua prima esperienza in materia, legata a Sozione, al primo contatto con le forme più mistiche della spiritualità di allora andò ad aggiungersi una conoscenza più esatta delle dottrine. Conoscenze che non cesserà di approfondire per tutta la vita.

Tuttavia, ancora soggetto alla tutela paterna, Seneca non poteva rimanere eternamente a scuola dai filosofi; doveva iniziare una delle due carriere, equestre o senatoria, alle quali il suo rango lo destinava. Scelse,

o fu scelta per lui, la carriera senatoria. A circa vent'anni, come voleva l'uso, Seneca esercitò le funzioni preparatorie al *cursus honorum*, ma non sappiamo esattamente quali esse fossero. Forse un servizio militare più teorico che effettivo e che, verosimilmente, non lo costrinse a lasciare Roma era stato preceduto da una delle cariche del vigintivirato.[79] Tale esordio non apriva l'accesso al senato, ma costituiva la prima formazione amministrativa dei futuri pretori e dei futuri consoli, governatori di province o capi di armate. Non possediamo alcuna testimonianza diretta su questo periodo della sua vita, ma Seneca dovette necessariamente superare quei primi gradini del *cursus* per poter accedere alla questura, ciò che fece, sappiamo, al suo ritorno dall'Egitto.[80]

In quello stesso periodo, soggiogato dall'influenza paterna, Seneca sembra aver messo alquanto da parte il suo interesse per la filosofia e aver ardentemente praticato la retorica. Lo fece con gran successo se, nell'età matura, sarà considerato uno dei primi oratori del suo tempo; e gli studi moderni non hanno mancato di sottolineare che la sua opera filosofica è quasi interamente dominata dalla preoccupazione del «dire bene». Possiamo affermare inoltre che, in quegli anni che videro la fine della sua adolescenza, perfezionò i suoi studi letterari, e che lesse assiduamente i poeti: per tutta la vita citerà volentieri Virgilio e Ovidio, e lo farà a memoria. I cori delle sue tragedie sono ricchi di reminiscenze di Orazio. Amante della poesia, compose egli stesso degli epigrammi;[81] in seguito si rivelerà poeta tragico, forse tra i più grandi di Roma. A poco a poco il suo spirito si apre a tutte le conoscenze e a tutte le attività sociali. Seneca diviene un «uomo di mondo», e questo nuovo orientamento della sua vita, naturale se si considerano la condizione familiare e i suoi talenti personali, contrasta tuttavia con la vocazione profonda della quale aveva sentito il richiamo a diciassette anni, e che lo portava a meditare sul mistero del mondo. La battaglia così iniziata fra le due tendenze continuerà sino alla fine, con la preponderanza ora dell'una, ora dell'altra; e ad ogni tappa, la vita spirituale di Seneca andrà approfondendosi, tanto più che ogni vittoria riportata da una parte non significherà una mutilazione dell'altra, ma sarà il frutto di un'inclinazione della personalità.

Per qualche anno il suo stato di salute gli imporrà una pausa e ritarderà le sue scelte, costringendolo a interrompere la carriera ufficiale. La malattia si annunciò con catarri insistenti, accompagnati da leggere febbri, che apparvero alla fine dell'*adulescentia*, vale a dire, forse, all'età di vent'anni o poco dopo.[82] Il male, inizialmente trascurato, si aggravò e provocò un grave dimagrimento. Alla debolezza fisica si accompagnava uno scoraggiamento totale, un'astenia morale, tanto che il giovane era ossessionato dall'idea del suicidio; più tardi confesserà che ne fu distolto

solo dal pensiero della disperazione che ne avrebbe provato il padre, ormai vecchio.[83] I familiari, tuttavia, si preoccupano; il male, lungi dal diminuire, aumenta; Seneca è evidentemente incapace di assumere funzioni di una certa importanza. Verso il 25 d.C. aveva ormai raggiunto l'età per aspirare alla questura, ma apparentemente non aveva né la forza né la voglia di entrare in senato. Si pensa, forse su consiglio dei medici, che un soggiorno in Egitto potrebbe essere benefico: l'aridità del clima, la mitezza dell'inverno possono compiere dei miracoli; Seneca raggiunse laggiù quella zia che un tempo lo aveva tenuto fra le braccia e che si apprestava ora a fargli da devota infermiera.[84]

Ignoriamo in quale data Seneca partì per l'Egitto; sappiamo solo che ne ritornò nel 31, molto probabilmente in primavera, in compagnia di C. Galerio e di sua zia, quando il prefetto fu richiamato a Roma.[85]

Il soggiorno in Egitto

Ci piacerebbe sapere con precisione che cosa significò per Seneca questo soggiorno in Egitto che, probabilmente, durò al massimo cinque anni, forse un po' meno.[86] Purtroppo le opere pervenuteci ci forniscono solo indicazioni frammentarie; ancora una volta sarà necessario ricorrere a confronti e a congetture.

Certamente Seneca non si trattenne per tutto il tempo ad Alessandria, il cui clima gli era meno propizio, almeno durante l'inverno, di quello dell'alto Egitto: ne abbiamo una prova indiretta in una glossa di Servio all'*Eneide*, che ci ha conservato qualche informazione sull'opera dedicata da Seneca alla *Geografia e religione dell'Egitto*.[87] Apprendiamo per questa via che vi era citato il sito di Fila, con le sue paludi piene di papiri e le sue acque profonde. Era là, aggiungeva Seneca, che gli Egiziani si erano finalmente rappacificati con la dea Iside, adirata perché non ritrovava le membra disperse di suo marito Osiride, ucciso da Tifone. E là la dea avrebbe finalmente sepolto il cadavere di Osiride, ritenendolo al sicuro tra quegli acquitrini. Seneca parlava inoltre della misteriosa isola di Abatos – vale a dire l'Inaccessibile – vicino a Fila, dove in occasione di talune cerimonie penetravano solo i sacerdoti iniziati. Seneca seguiva l'etimologia del nome di Fila data dagli interpreti greci dei riti e delle leggende indigene. L'isola era stata così denominata, dicevano, perché Iside vi aveva concluso il patto di amicizia con gli Egiziani. Inoltre egli accettava l'identificazione della palude di Fila con quella dello Stige, prototipo e probabile origine del mito greco.

Alcuni elementi di questo brano furono ripresi da Seneca in un passo

delle sue *Questioni naturali*,[88] dove troviamo altre indicazioni. L'isolotto di Abatos, dice Seneca, era il punto dove cominciavano a manifestarsi le piene del Nilo.[89] I moderni identificano Abatos con l'isola di Sénis (oggi Bigeh),[90] una delle tombe di Osiride. Doveva esservi in questa località una stazione per la misurazione delle acque del Nilo; ma soprattutto, in quel luogo di culto, Osiride era rimasto ciò che era stato a lungo, il dio del Nilo, nume tutelare delle piene fecondatrici. L'interpretazione funeraria del sito appare molto recente; è probabilmente di origine tolemaica e si sviluppò nell'epoca in cui, con la religione di Serapide, la figura di Osiride «dio dei Morti» divenne preponderante nella devozione popolare. In ogni caso le indicazioni, per quanto sommarie, fornite dai frammenti ci mostrano Seneca curioso delle antichità egiziane e, ancor più, delle tradizioni sacre, nelle quali gli sembra di trovare una spiegazione delle leggende classiche. Si era evidentemente recato sul posto, aveva visto i luoghi e sentito i racconti dei sacerdoti. Per questo si era probabilmente rivolto agli egiziani ellenizzati, quei teologi che, secondo una tradizione già antica (della quale Manetone era stato il rappresentante più illustre ai tempi dei primi due Tolomei) vedevano nella mitologia e nelle credenze elleniche l'eco più o meno deformata delle «verità» egiziane. Più avanti troveremo fra il seguito di Seneca, alla corte di Nerone, il «cancelliere sacro» Cheremone, che fu uno dei precettori del giovane principe.[91] Non si può sapere se questo stesso Cheremone fosse stato la sua guida durante il soggiorno in Egitto, ma la cosa non avrebbe niente di inverosimile. Cheremone era un sacerdote egiziano, ma aveva adottato la filosofia stoica, e la sua ambizione era quella di scoprire analogie tra la religione dell'Egitto e la dottrina di Crisippo. Fu forse da lui che Seneca attinse le sue informazioni sulle comete – se bisogna riconoscere Cheremone in quel misterioso Carmandro che è citato nelle *Questioni naturali*.[92] Cheremone aveva infatti scritto un libro sulle comete,[93] ed è facile pensare che Seneca si sia ispirato a questo quando trattò lo stesso argomento.

Inoltre in un altro passo delle *Questioni naturali*[94] Seneca espone, accettandola, la «teoria degli Egiziani», secondo la quale esistono quattro elementi fondamentali, composti ciascuno di due coppie. Così l'aria è ora maschio, ora femmina, e lo stesso vale per l'acqua, la terra e il fuoco. In queste idee si è voluto vedere l'eco lontana delle Enneadi nella teologia egiziana.[95] Ma, per comporre un'Enneade, manca un elemento: è del tutto arbitrario introdurre, sovrapponendolo a una coppia qualunque, il concetto di *pneuma*, come suggerisce E. Bréhier. È molto più allettante pensare che la teoria alla quale Seneca fa allusione sia in realtà l'interpretazione cosmologica di una *ogdoade* e in particolare della più celebre fra

queste, quella di Ermopoli, nella quale le divinità si scindono, come in questo caso, in coppie maschio-femmina. Nella formulazione classica di questa ogdoade si trova appunto un duplice simbolo per l'acqua, che può essere al tempo stesso considerata come maschio e come femmina.[96]

Tali speculazioni sono possibili solo se il loro autore conosce bene la lingua egiziana e la scrittura sacra, vale a dire i geroglifici, considerati come un'espressione della realtà cosmica e divina.[97] Di nuovo viene in mente la figura di Cheremone, autore di un'opera sulla scrittura simbolica dell'antico Egitto.[98] Cheremone ha lasciato inoltre un'opera sulla vita dei sacerdoti egiziani e sulle ragioni profonde del loro ascetismo: «tabù» della carne e del vino, culto della purezza che vieta di toccare tutto ciò che è morto.[99] Seneca non poteva non ritrovare in lui le idee che lo avevano entusiasmato una decina d'anni prima e alle quali aveva rinunciato solo per riguardo al padre.

D'altra parte, e indipendentemente da ogni considerazione filosofica e religiosa, il soggiorno in Egitto rivelò a Seneca una verità politica: all'interno dell'Impero l'Egitto era un territorio a parte, dove il principe era considerato un dio. Poco prima Germanico era venuto, senza l'autorizzazione di Tiberio, a esplorare questa parte del dominio romano. Vi era stato spinto in primo luogo, certo, da ragioni estranee alla politica, dal desiderio di conoscere anche lui le sacre tradizioni. Ma ben presto aveva dovuto difendersi da tentazioni analoghe a quelle conosciute, al tempo di Augusto, da Gallo, che non aveva saputo resistervi. L'Egitto resterà sullo sfondo dei problemi dell'Impero sotto i regni di Caligola e di Nerone. Non è privo di interesse constatare che Seneca, che per lunghi anni avrà la direzione effettiva degli affari, si era iniziato alla originale mentalità del paese, che si diffondeva nelle regioni dell'Impero grazie al culto di Iside e di Serapide. Non si trattava tanto di un problema economico – si ripete spesso che gli imperatori proibivano ai senatori di recarsi in Egitto allo scopo di scongiurare ogni tentativo di privare Roma dei rifornimenti di grano – quanto di questioni connesse alla definizione stessa e alla natura della monarchia imperiale. In Egitto si credeva di trovare le fonti originarie del pensiero religioso: i sacerdoti egiziani detenevano i segreti di ogni teurgia; erano loro gli indovini più abili, i teologi più esperti. Chiunque fosse stato iniziato ai loro misteri e ne fosse divenuto esperto, avrebbe fatto propri un potere e un sapere che lo avrebbero innalzato al di sopra degli uomini e dello stesso principe.

Per ciò, è probabile che Seneca non sia rimasto estraneo al grande movimento di idee che c'era a quel tempo ad Alessandria e che tendeva a unificare, in un possente sincretismo, le diverse correnti di pensiero del mondo orientale. «Giustificare» alla luce del razionalismo ellenico le

vecchie credenze egizie, interpretare in modo simbolico i miti la cui verità esoterica si nascondeva sotto le apparenze di racconti popolari, tutto ciò tentava uno spirito avido di novità come quello di Seneca, desideroso, soprattutto, di risalire alle fonti delle cose, per scoprirne la ragione d'essere. A dispetto di ciò che è stato detto su di lui, Seneca possiede uno spirito scientifico, interessato alla realtà del mondo e assetato di verità.

Accanto agli intellettuali indigeni, dei quali Cheremone era forse il rappresentante più autorevole, Alessandria contava anche un'importante colonia ebraica, in seno alla quale era in corso di elaborazione, parallelamente, un sincretismo analogo. Questa comunità si riassume per noi nel nome di Filone, che sotto il regno di Tiberio era all'apogeo della sua influenza. Filone, come Cheremone, si era prefisso il compito di gettare un ponte tra l'ellenismo e il pensiero religioso del suo popolo. Ma mentre Cheremone voleva spiegare la tradizione sacra egizia, Filone si proponeva di «giustificare» la tradizione giudaica basandosi sulla ragione stoica. Seneca, che entrò in contatto, pare, almeno con alcuni pensatori dello stampo di Cheremone, ha conosciuto Filone? Ha avuto a che fare con l'ebraismo alessandrino? Anche su questo punto siamo obbligati a confessare la nostra ignoranza, o quanto meno la nostra incertezza.

È evidente che talvolta c'è qualche punto d'incontro tra il pensiero di Filone e quello di Seneca. Ma tali consonanze si spiegano ogni volta con il riferimento a una fonte comune e, più in generale, alle posizioni dello stoicismo classico. Tali accostamenti però non sono mai decisivi. Nelle opere a noi conservate, Seneca non fa alcuna allusione al pensiero ebraico, di conseguenza non possediamo alcun passo suscettibile di definire, senza possibile equivoco, la posizione di Seneca in rapporto all'ebraismo. Tuttavia un frammento accidentalmente conservato da Agostino ci induce a pensare che il giudizio di Seneca non era del tutto sfavorevole e, cosa più importante, che aveva riflettuto al problema.

A detta di Agostino, Seneca detestava gli ebrei,[100] che avrebbe definito *sceleratissima gens*. Ma è evidente che in questo caso pensava soprattutto al loro atteggiamento politico, alle conseguenze del loro particolarismo religioso, alle numerose sommosse delle quali le loro comunità erano protagoniste in tutto l'Oriente, in seguito al rifiuto di tributare agli imperatori il culto abituale. Qui è il ministro responsabile dell'ordine pubblico che parla, più che il filosofo. In realtà la stessa citazione riferita da Agostino rende al popolo ebraico un omaggio di singolare portata, poiché gli attribuisce il privilegio di conoscere «le ragioni dei suoi riti».[101] Ciò significa che, per Seneca, la legge mosaica è basata sulla ragione, una ragione che sfugge alla maggioranza degli ebrei, ma che non per questo è meno reale. Ora, è ben noto che questa interpretazione razionalista della Legge è lo scopo principale che si proponeva Filone in tutta la sua opera.

Tuttavia, se gli sono familiari le tendenze generali dell'esegesi stoica dell'ebraismo, se arriva sino ad ammetterne il principio, Seneca non ne adotta tutte le impostazioni né tutte le conclusioni. Una volta, nelle *Lettere a Lucilio*, egli stesso si cimenta nell'interpretazione di un rito ebraico, la proibizione di accendere il fuoco nel giorno di sabato.[102] Ora, i motivi da lui addotti per spiegare questa proibizione non sono affatto uguali a quelli che invoca Filone nel suo commento alle «leggi particolari».[103] Anziché rilevare, come fa quest'ultimo, che il fuoco è per eccellenza lo strumento del lavoro servile (i «mestieri»), Seneca osserva che in verità gli dei non hanno bisogno di luce e che, inoltre, gli uomini non gradiscono il fumo. L'ironia quasi voltairiana del passo non testimonia, evidentemente, una profonda simpatia intellettuale per la legge ebraica.

Ma il problema si complica se si osserva che il passo relativo al fuoco che non si può accendere nel giorno del «Sabbath» si incontra in una lettera che ha come oggetto primario la critica di ogni morale di carattere puramente parenetico, cioè una scienza empirica di particolari azioni. Questa critica è dichiaratamente presa dallo storico Aristone.[104] Ora, è notevole che la stessa critica si incontri in Filone, e quasi negli stessi termini: Mosè, dice Filone, ha voluto evitare di dare ordini puri e semplici, si è sforzato di spiegare le leggi, dimostrando così che la società particolare degli ebrei non era che un'immagine della società universale.[105] Saremmo dunque inclini a pensare che Seneca e Filone si sono entrambi, indipendentemente l'uno dall'altro, ispirati ad Aristone, se Seneca non avesse introdotto un riferimento a un'usanza ebraica che, con ogni probabilità, non era menzionata da Aristone. È un caso? La spiegazione va forse cercata in un ricordo di Seneca che, a trent'anni e più di distanza, rievoca le discussioni sulla parenetica che appassionavano i giudeo-alessandrini: l'atmosfera spirituale nella quale si pone il problema non è quella della scuola ma quella, molto più vasta e complessa, che aveva appreso a conoscere durante il soggiorno in Egitto. I problemi tradizionali sono illuminati, secondo lui, da una luce nuova; non sono più interni al Portico, ma sottoposti al vaglio della coscienza umana nelle sue molteplici manifestazioni. I risultati considerati come acquisiti dagli stoici hanno l'ambizione di possedere un valore universale; bisogna dunque dimostrarne la validità non solamente presso i Greci o i Romani ma presso tutti gli uomini di buona volontà, qualunque sia la loro esperienza religiosa e morale.

Che abbia conosciuto o meno i tentativi di Filone, Seneca concorda con lui su alcuni punti essenziali. Come lui, afferma che la filosofia non si propone un fine terrestre quale sarebbe la felicità degli uomini; essa ha aspirazioni più elevate: «Scruto l'universo intero», afferma, «e non mi li-

mito alle relazioni umane, contentandomi di consigliare o dissuadere».[106] Per Seneca come per Filone la filosofia è un sistema di pensiero totale, che non ha altra fonte né altro fine che Dio.

Un confronto particolareggiato tra l'opera di Filone e quella di Seneca non darebbe forse molti risultati positivi.[107] Tuttavia, in entrambi gli scrittori domina il principio che ogni filosofia culmina in una teologia e non può limitarsi a essere una morale. Questo primato del divino, dell'esperienza di Dio, più generalmente del sacro nel mondo, è un'esigenza generale del pensiero di questo secolo. Ridurre, come si fa troppo spesso, la filosofia di Seneca a una morale, equivale a mutilarla gravemente. La precettistica, per lui, è solo una forma inferiore della filosofia, che si giustifica solo se la meditazione ha stabilito prima, in maniera incontestabile, i principi centrali dell'etica, e se tali principi sono dedotti dai caratteri fondamentali di Dio.

Così Seneca è ricondotto ai suoi primi entusiasmi sia dal pensiero egiziano sia da quello degli ebrei ellenizzati di Alessandria. E l'apporto più certo, o quanto meno più probabile, degli anni trascorsi in Egitto, fu il rinnovamento di una esperienza del divino.

Gli stoici, dei quali Seneca aveva conosciuto la dottrina attraverso Attalo e gli altri suoi maestri,[108] si erano imbattuti nel problema di Dio e, per lo più, si erano sforzati di risolverlo in termini di pura ragione, se si eccettua Cleante. Identificavano Dio con la Natura e con l'Essere. Dio era il termine ultimo della loro dialettica, quello da cui emanava il Logos creatore, il «ragionamento in cammino».[109] Ma il termine di «Dio» non si lasciava facilmente svuotare dei suoi elementi affettivi, della sua carica emotiva. Ogni volta che lo stoicismo veniva trattato da chi si era formato in una società diversa dall'Atene razionalista del IV secolo a.C., il dio stoico riprendeva la sua piena valenza religiosa. Ciò è particolarmente evidente nell'opera di Filone, per il quale il significato profondo dell'ebraismo è proprio quello di essere un'aperta rivelazione della realtà mistica verso cui tende, in modo esoterico e indiretto, l'analisi astratta e concettuale dei filosofi greci.[110]

Si è recentemente insistito sulla banalità dei temi che Filone tratta in tutti i suoi scritti; tutti trattano le idee già esposte da Crisippo, Zenone, Platone e altri.[111] Ma l'originalità di Filone non sta nel contenuto puramente intellettuale di questi temi; essa risiede nella riscoperta della loro forza mistica. A poco a poco, attorno a Filone, in buona parte grazie all'ebraismo, il razionalismo ellenico non è più considerato come fine in sé stesso; si comincia a vedere in esso una sorta di «preparazione evangelica», nell'attesa di una rivelazione che sola potrà conferirgli pienezza di significato.[112]

A Seneca non è estranea questa attesa di Dio, i cui inizi risalivano, senza dubbio, all'insegnamento di Sozione, e che aveva trovato conferma nel soggiorno egiziano. Un bisogno che fu forse in parte soddisfatto durante gli ultimi anni del filosofo, che si elevò sino al concetto di un dio personale, quel dio che contempla Catone alle prese con la Fortuna.[113] Tale interpretazione non sarà dovuta allo stoicismo classico, né al Medio Portico, al quale il misticismo sembra essere stato estraneo. Molti interpreti moderni sono inclini a spiegare simili passi in termini retorici: Seneca non avrebbe fatto altro che delineare, con le risorse della immaginazione, ma non della sensibilità, invenzioni destinate a commuovere il lettore. Ma si dimentica così che questa meditazione su Dio, per quanto «letteraria» possa apparire, non è familiare agli stoici anteriori, e costituisce – a parte il caso di Cleante, – una novità nella storia dello stoicismo. Seneca può ben servirsi delle stesse parole che avevano usato i suoi predecessori nella scuola; ma l'intensità emotiva dei suoi riferimenti, la sua insistenza sugli attributi morali di Dio – e non più, come al tempo del primo stoicismo o anche, pare, in Posidonio, sugli attributi cosmici o fisici – rivelano un mutato atteggiamento nei confronti del potere religioso: alla conoscenza e alle esigenze dello spirito subentra l'intuito del cuore.

Non stupisce quindi che gli scrittori cristiani da tempo abbiano riconosciuto Seneca come uno dei loro. Certe sue affermazioni potrebbero essere già considerate cristiane,[114] non, certamente, perché gli siano state dettate da una conoscenza del cristianesimo che non aveva e non poteva avere (non vi è niente in lui, sul piano concettuale, che non possa essere dedotto logicamente dai principi stoici fondamentali), ma perché il suo atteggiamento spirituale è quello del suo tempo, di un'età in cui il pensiero religioso dell'Oriente subiva l'influsso del monoteismo ebraico e della tradizione egiziana. Se la ricerca rigorosamente filologica si trova in un vicolo cieco per mancanza di documenti sicuri e di testi, l'analisi interna consente, crediamo, di formulare una congettura verosimile: la prima iniziazione alla filosofia e poi il soggiorno ad Alessandria hanno lasciato in Seneca una impronta profonda. Il monoteismo, in gran parte teorico, del Portico, diventerà in lui più emotivo e più carnale; da scienza la teologia stoica divenne quasi una religione.

Il ritorno in Italia. Gaio

Tuttavia il soggiorno in Egitto non durò a lungo. Dopo sedici anni di esercizio delle sue funzioni, C. Galerio dovette rientrare a Roma all'ini-

zio dell'anno 31. È noto che egli morì nel corso della traversata e che, essendosi levata una tempesta, il suo cadavere, sballottato qua e là sulla nave, fu tenuto fermo dalla zia di Seneca.[115] È a questo incidente che dobbiamo l'allusione fatta da Seneca dieci anni dopo, al suo viaggio di ritorno, un'allusione senza la quale non sapremmo nemmeno che era stato in Egitto.

Di ritorno in Italia Seneca si era ristabilito in salute tanto da riprendere una vita normale. Certo doveva soffrire per tutta la vita di crisi asmatiche,[116] ma in confronto all'estrema debolezza di cui aveva patito negli anni precedenti, poteva ritenersi fortunato. Doveva a questo punto, per soddisfare l'ambizione del padre ormai ottantacinquenne, ma sempre lucido, proseguire la carriera pubblica ed esercitare infine la questura che doveva schiudergli le porte del senato.

Si apre allora un nuovo periodo nell'esistenza di Seneca: un decennio di vita mondana, tra i 31 e i 41 anni, durante il quale la sua iniziale vocazione filosofica sembra alquanto dimenticata. A questo decennio possiamo far risalire solo due dialoghi, tra le opere conservate, la *Consolatoria a Marzia* e i tre libri del *De ira*; tra le opere perdute, sono attribuibili a questo periodo solo tre trattati di storia naturale (*De lapidum natura*, *De piscium natura*, *De motu terrarum*).[116bis] Per contro, sono giunti sino a noi gli echi dei successi ottenuti da Seneca come oratore e avvocato. Ma è certo che Seneca non abiura del tutto la filosofia e che, in fondo al suo cuore, non ha rinunciato a quella vita interiore della quale ha fatto esperienza. Per esempio conserva l'abitudine di procedere ogni sera a un esame di coscienza, durante il quale sottopone a critica le azioni della giornata.[117] Si mantiene inoltre fedele ad alcune regole di condotta, come l'astinenza da certi cibi o da certe pratiche.[118] Ma la vita interiore è in certo qual modo assopita, mentre si accumulano i successi e gli onori. È il periodo felice, una felicità alla quale dirà in seguito di non aver mai creduto del tutto.[119]

Al suo ritorno a Roma, Seneca si candidò alla questura. Già da sei anni sarebbe stato in età di farlo. Ma per ottenere il diritto di essere candidato bisognava contare appoggi a corte. In un senato decimato dopo la morte di Seiano, terrorizzato dalla terribile reazione contro gli amici del favorito caduto, chi si preoccupava di questo giovane malato, non nobile, del quale nessuno, forse, conservava un preciso ricordo? Seneca era troppo vecchio per intervenire direttamente e guidare il figlio in mezzo ai complessi intrighi del tempo. Una volta ancora fu la sorella di Elvia a darsi da fare per il nipote. Seneca ci mostra questa donna riservata, modesta, lontana da ogni ambizione mondana, intenta a riannodare le amicizie necessarie nel mondo politico romano, dal quale era rimasta assente per sedici anni.[120] Fu lei ad addossarsi il compito che sarebbe spettato

al prefetto d'Egitto, sfruttando il credito del marito defunto, esercitando tutta la sua influenza e, infine, raggiungendo l'obiettivo.

L'anno esatto durante il quale Seneca fu questore non ci è noto. Una ipotesi, tuttavia, è possibile: durante il tempo stabilito per il lutto, la zia di Seneca non poteva uscire dal ritiro né intraprendere i passi necessari. Il lutto durava un anno. La «campagna elettorale» di Seneca non poté dunque cominciare prima della primavera del 32. È perciò impossibile o quanto meno poco probabile che Seneca abbia esercitato la questura prima del 33/34 (i questori entravano in carica il 5 dicembre di ogni anno), ammettendo che sia stato designato solamente nel 34 e abbia effettivamente esercitato la magistratura nel 34-35.

Più tardi, quando ritornerà dall'esilio, all'inizio dell'anno 49, Seneca sarà immediatamente designato pretore, grazie all'appoggio di Agrippina.[121] Ciò significa che, tra la questura e la partenza per l'esilio, alla fine del 41, aveva esercitato la magistratura intermedia indispensabile, vale a dire o l'edilità plebea o il tribunato della plebe.[122] Poiché era indispensabile un intervallo di due anni completi tra due magistrature consecutive, non poteva aver superato questa tappa del *cursus* prima dell'anno 37.

Si possono prospettare due ipotesi, e solo due: o Seneca fu questore nel 33-34, e allora non poté essere (per esempio) tribuno designato prima dell'anno 37 e dovette esercitare il suo incarico tra il 10 dicembre 37 e il 10 dicembre 38; oppure la sua questura ebbe luogo nel 34-35 e allora la magistratura seguente data dal 38-39. È dunque impossibile situare la prima carica più tardi del 34-35, poiché ciò avrebbe l'effetto di ritardare di un equivalente intervallo la magistratura successiva. Ora noi sappiamo che nel 39 al più tardi Seneca cadde in una semi-disgrazia e che il corso della sua carriera venne nuovamente interrotto, questa volta per ragioni esterne.

Tiberio morì il 16 marzo 37, e gli succedette Caio Cesare. Seneca esercitò dunque il tribunato o l'edilità sotto il regno di Caligola e poco prima della morte del padre, che sopraggiunse probabilmente verso il 39. Terminata la questura egli era, di diritto, senatore; il vecchio genitore aveva visto realizzarsi finalmente l'ambizione che aveva a lungo nutrito per il figlio.

Eppure questi onori, tanto desiderati e attesi dal «più indulgente dei padri», per poco non provocarono la morte di colui che li aveva ottenuti. L'aneddoto è celebre; così ce lo ha riferito Dione Cassio: «Mancò poco che Seneca fosse condannato a morte da Caligola, senza aver commesso alcun delitto e senza nemmeno aver suscitato alcun sospetto, ma solo per avere difeso brillantemente una causa in senato alla presenza dell'imperatore. Dopo aver dato l'ordine di ucciderlo, Caligola lo graziò

su consiglio di una sua amante, che gli disse che Seneca stava male e non avrebbe tardato a morire per conto suo».[123]

Questo racconto, oltre a testimoniare del grande talento oratorio riconosciuto a Seneca e del suo successo in senato, rivela l'animosità personale esistente tra l'imperatore e Seneca, animosità della quale l'opera stessa del filosofo reca numerose tracce, giacché il nome di Caligola vi è sempre accompagnato da apprezzamenti poco lusinghieri. Nonostante ciò l'autenticità dell'episodio è stata messa in dubbio;[124] come poteva un imperatore romano, si è detto, pensare di condannare a morte un senatore per un semplice capriccio? Dione Cassio non si è preoccupato di chiarirlo; seguendo qui una fonte ostile a Caligola, considera la follia sanguinaria del principe una spiegazione sufficiente. Ma la debolezza della giustificazione – che si riduce a un semplice moto di gelosia nei confronti di un oratore del quale Caligola non apprezzava lo stile e invidiava il successo – non toglie la possibilità che il fatto in sé sia autentico. Un elemento di prova può essere visto nel passo in cui Seneca confessa di aver attraversato un periodo durante il quale amava discutere cause e tenere orazioni senza, a quanto pare, averne la possibilità.[125] Resta tuttavia da scoprire una ragione valida o un pretesto possibile per la persecuzione imperiale. A tale scopo conviene chiedersi quale potesse essere allora la posizione politica di Seneca, e su questo abbiamo una valida indicazione: le circostanze nelle quali avvenne il suo esilio, all'inizio del regno di Claudio.

Rileviamo innanzi tutto che Seneca, che ha esercitato sotto Tiberio, dopo la caduta di Seiano, poi sotto Caligola, ma prima del 39, come vedremo, due magistrature ottenute *suo anno* (o almeno con un intervallo che non superava i tre anni) godeva evidentemente di buona considerazione a corte sia sotto Tiberio sia sotto Caligola, e ciò basta a confutare l'ipotesi di una sua appartenenza al gruppo degli amici di Seiano, al cui ritorno in auge avrebbe dovuto la sua rapida ascesa.[126] Se la fortuna degli Annei poteva essere stata favorita da Seiano al tempo di Galerio, ora si trattava di acqua passata. Siamo anzi indotti a chiederci quali appoggi avesse Seneca nell'altro partito, quello che era stato così violentemente perseguitato da Seiano e che dopo la sua morte, soprattutto con l'avvento di Caligola, si prese una clamorosa rivincita: mentre durante il periodo precedente tutti i congiunti di Germanico erano stati colpiti, ora questo ramo della famiglia Claudia si trovò nuovamente al potere.

Fu proprio con una figlia di Germanico, Giulia Livilla, che Seneca fu accusato di aver commesso adulterio durante l'anno 41 (probabilmente negli ultimi mesi), sotto il regno di Claudio.[127] È naturalmente impossibile sapere se questa accusa fosse o no fondata su fatti reali. Seneca era

«uomo di mondo», Giulia Livilla, una giovane donna di appena ventiquattro anni, aveva condotto sino a quel momento, durante tutto il regno del fratello Caligola, una vita molto movimentata, che probabilmente le aveva fatto perdere ogni scrupolo. Ma, che la colpa fosse reale o meno, è certo che gli accusatori non furono spinti da considerazioni morali. L'incriminazione fu promossa da Messalina,[128] forse su istigazione del suo seguito, gli onnipotenti liberti di Claudio che tessevano intrighi attorno al principe. L'accusa faceva parte del «regolamento di conti» inevitabile dopo il trionfo di Valeria Messalina sulla fazione dei suoi rivali. Fu essenzialmente un dramma di palazzo. Si trattava di abbattere definitivamente una rivale, che da parte sua aveva fatto di tutto per farsi sposare da Claudio – tentativo nel quale Livilla non era riuscita, ma che sua sorella Agrippina, sette anni dopo, doveva ripetere con successo. Attraverso la persona di Livilla, Messalina e la sua consorteria intendevano colpire il «partito di Germanico», la fazione tornata al potere dopo la caduta di Seiano e di nuovo caduta in disgrazia alla fine del regno di Caligola. Gli avvenimenti del 41 si presentano come il seguito logico di una lunga serie di congiure ormai ricorrenti nella casa imperiale, dopo la morte di Germanico nel 19, e sulle quali è forse utile ritornare.

L'eredità di Germanico

I primi anni di Tiberio erano stati turbati dal problema della successione, che aveva già travagliato il regno del predecessore. Tutti sapevano che Tiberio aveva adottato Germanico solo perché costrettovi dalla volontà del proprio padre adottivo. Così, quando morì Germanico, una gran parte dell'opinione pubblica accusò Pisone, il governatore di Siria, di averlo assassinato; e si mormorava che in questo affare Pisone non fosse stato altro che lo strumento di Tiberio, desideroso di assicurare la successione a suo figlio Druso e d'altra parte geloso, e perfino preoccupato, delle clamorose iniziative di Germanico, in particolare della parte da lui recitata in Egitto. La colpevolezza di Tiberio è lungi dall'essere certa; ma è sicuro, per contro, che la famiglia di Germanico (che lasciava sette figli: quattro maschi e tre femmine), a mano a mano che crescevano l'isolamento e l'impopolarità di Tiberio, si attirava in misura crescente le simpatie di una parte dell'aristocrazia e soprattutto del popolo minuto, fedele alla memoria del «divo Augusto». Germanico poteva contare su una duplice legittimazione: da una parte, figlio di Antonia Minore, discendeva in linea diretta da Ottavia, sorella di Augusto, del quale era pronipote, esattamente come Augusto stesso era stato proni-

pote (anch'egli per via materna) del divo Cesare.[129] D'altra parte egli aveva sposato Agrippina Maggiore, una delle figlie che Agrippa aveva avuto da Giulia Maggiore, figlia di Augusto e di Scribonia. Era dunque il parente più prossimo – il cognato – dei due principi della gioventù: C. e L. Cesare, designati da Augusto per il principato, entrambi morti prematuramente. Augusto aveva esiliato le due Giulie, la madre e la figlia. Tiberio, salito al trono, aveva fatto uccidere Agrippa Postumo, l'ultimo figlio di Agrippa. Ma questo ramo della famiglia imperiale – quindi divina – sopravviveva ancora in Agrippina e in Germanico.

Tiberio, da parte sua, non poteva vantare un'ascendenza così illustre. Certo era stato adottato da Augusto, ma tardi, e perché era il solo sopravvissuto di quella generazione. Non apparteneva ai Giulii; era solo il figlio di Livia e del suo primo marito T. Claudio Nerone. Per tutta la prima parte del regno, e anche dopo la morte di Germanico (che fosse stato lui a provocarla o no) Tiberio fu ossessionato dalla minaccia che rappresentava per lui il ramo della famiglia discendente direttamente da Augusto. Seiano fece in modo di incutergli il più possibile questo timore. Forse Agrippina si lasciò indurre a cospirare; era difficile sottrarsi alla tentazione di dare retta a coloro che, per odio al tiranno di Capri, riponevano le loro speranze in lei e ritenevano Tiberio un usurpatore. Comunque sia, Tiberio la mandò in esilio nel 29, col figlio maggiore Nerone. Questi morì due anni dopo e la madre scomparve a sua volta nel 33, cioè due anni dopo la caduta di Seiano. Druso, il figlio cadetto di Agrippina e di Germanico, venne imprigionato nel 30 e ucciso in carcere nel 33. Caligola, l'ultimo figlio, si salvò perché Tiberio si rassegnò a dare questa soddisfazione all'opinione pubblica, designando a proprio erede un principe discendente da Germanico.

L'opinione pubblica accolse con grande favore tutti gli atti che parevano preparare questo ritorno. Nel 31 la nomina di Gaio a sacerdote suscitò l'entusiasmo della plebe,[130] e Dione Cassio ci assicura che Seiano misurò allora la popolarità dei figli di Germanico, e ciò gli impedì di ricorrere, come era sua intenzione, a una sedizione armata. È piuttosto significativo che Seiano abbia tentato – probabilmente verso questa epoca – di sposare Giulia, figlia di Druso II e per conseguenza nipote di Germanico per via della propria madre Claudia Livilla.[131] Egli ripeteva così con la figlia il tentativo già compiuto un tempo con la stessa Livilla, allo scopo evidente di crearsi la legittimità che gli mancava per mezzo di un'alleanza con la famiglia di Germanico. Era evidente che l'opinione pubblica, nonostante la volontà di Tiberio, continuava a considerare il principato alla stregua di una funzione sacra.[132]

Quanto Tiberio era stato restio a concedere gli onori divini ai membri

della casa imperiale e allo stesso imperatore, altrettanto Caligola si era dimostrato generoso in questa materia; sin da quando salì al potere, il suo primo atto fu di riabilitare la madre e i fratelli morti in esilio. Si recò personalmente alle isole di Pandataria e di Ponza, dove erano sepolti Agrippina e Nerone, e ricondusse solennemente a Roma le loro ceneri per seppellirle al Campo di Marte nel mausoleo di Augusto, che era un *templum* o, se si preferisce, un *heroon* funebre.[133] Questa decisione di Caligola aveva molteplici significati: atto di pietà, biasimo indiretto nei confronti di Tiberio, soprattutto esaltazione della propria legittimità, giacché era così sottolineata la continuità dinastica con il casato del fondatore dell'Impero: veniva a essere solennemente rinnovata la tradizione sacrale dell'impero augusteo.

Per la verità, non era solamente, né soprattutto la tradizione della *gens Julia* a essere posta in evidenza. È stato dimostrato con buoni argomenti[134] l'importanza della parte avuta nella vita di Gaio dalla nonna Antonia, che conservava con pietà ed energia il ricordo di Marc'Antonio: Gaio le era debitore di essere sopravvissuto alle manovre di Seiano, poiché si attribuisce a questa donna, allora sui 66 o 67 anni, l'iniziativa che aveva provocato la caduta dello stesso Seiano.[135] Ora, il seguito di Antonia era formato soprattutto da orientali, ed è assai verosimile che il giovane Gaio avesse tratto di qui l'ammirazione che nutriva per Marc'Antonio, il ricordo della leggenda da cui era circondata la sua «regalità» orientale.[136] Il protettore divino di Antonio non era Apollo (il protettore di Augusto) erano bensì Ercole e Dioniso; a quest'ultimo era strettamente associato, essendo visto sia come sposo di Cleopatra sia come divinità connessa con lei, la nuova Iside, giacché in Egitto Dioniso veniva spesso identificato con Serapide.

È da ritenere che nella persona dell'imperatore Gaio si unissero due tradizioni: il principato apollineo della tradizione augustea, che egli rappresentava agli occhi dell'esercito, della plebe e di una parte almeno del senato – e che gli derivava al tempo stesso dal bisavolo Augusto e dalla bisavola Ottavia – e, d'altra parte, la tradizione della regalità dionisiaca «alessandrina», che doveva all'eredità di Antonia. Ambiguità alla quale si appellò egli stesso quando proibì di celebrare la vittoria di Azio.[137]

È noto che i primi mesi del principato trascorsero in una atmosfera «augustea»,[138] mentre il seguito del regno fu influenzato dalla tradizione antoniana. Sin dall'assunzione del potere, Gaio aveva dimostrato il suo vivo affetto per le sorelle, associandole, nella misura del possibile, alla propria fortuna. Il primo gennaio 38, i consoli avevano unito le tre donne all'imperatore stesso nel giuramento ufficiale.[139] Certo, è possibile ritenere che il giovane principe testimoniasse così uno «spirito di fami-

glia, eccezionale all'inizio dell'Impero,[140] che lo avrebbe esposto alle peggiori dicerie di uomini spregevoli»; ma, alla luce dei legami di Gaio con il passato «egiziano» di Antonia, non si può non pensare al collegamento, tradizionale ad Alessandria, delle sorelle del re con le sorti di lui; in queste condizioni, l'accusa di incesto tra Gaio e Drusilla, la minore, non è così inverosimile come si vorrebbe. Anche se le prove, o presunte tali, addotte dagli storici antichi non sono in alcun modo decisive, è certo che la divinizzazione di Drusilla dopo la sua morte – divinizzazione proclamata dal senato su richiesta di Gaio e confermata da coniazioni monetarie[141] – non poteva non richiamare alla mente le usanze dei Tolomei, per esempio al tempo di Filadelfo e di Arsinoe, o anche la più recente vicenda di Cleopatra. Se pure era menzognera, l'accusa di incesto aveva dalla sua parte tutte le apparenze della verità. Questo fatto e la colorazione decisamente monarchica che esso dava al principato (la morte di Drusilla data dal 10 giugno 38)[142] avevano di che preoccupare l'opinione senatoria e, in particolare, tutti coloro che avevano atteso e sperato dal nuovo regime il ritorno al principato diarchico dei tempi di Augusto.

Talvolta si attribuisce alla malattia che colpì Gaio nel mese di settembre del 37 la causa del cambiamento che gli storici antichi si compiacevano di sottolineare, contrapponendo gli inizi del regno alle crudeltà che seguirono. In realtà un'analisi più attenta dimostra che questa malattia non costituisce una frattura, e che la salute del principe non può spiegare il suo mutato atteggiamento nei confronti del suo parentado: il giuramento dei consoli è del 1° gennaio 38, dunque posteriore di parecchi mesi alla malattia di Gaio; analogamente, la divinizzazione di Drusilla è del giugno dello stesso anno, e Gaio continuò ad accordare la sua fiducia a M. Emilio Lepido, che era stato il marito della defunta, così come alle altre due sorelle. Il cambiamento si produsse solo nell'autunno del 39 e fu preceduto da una rottura tra l'imperatore e il senato, allorché Gaio scoperse nei documenti del palazzo la prova che era il senato, e non Tiberio, all'origine di molte crudeltà delle quali era stato ritenuto responsabile l'imperatore.[143] Dopo un violento discorso alla Curia, nel quale aveva proclamato la sua volontà di regnare ormai da padrone assoluto, Caligola era partito per la Campania, dove realizzò una sorta di folle sogno (secondo alcuni, allo scopo di smentire una profezia dell'astrologo Trasillo, secondo altri per mostrarsi agli occhi degli ambasciatori dei Parti grande quanto Serse) gettando un ponte di barche sul mare, da Bauli a Pozzuoli.

Benché sin da questo momento Gaio cominciasse a moltiplicare le accuse di lesa maestà, non era venuto ancora meno il favore verso i suoi familiari. Ma forse già allora nutriva qualche sospetto nei loro confron-

ti, poiché in settembre, quando partì per la Gallia e per le armate del Reno, condusse con sé non solo Agrippina e Livilla, ma anche M. Emilio Lepido, che era stato il marito di Drusilla. E fu durante questa campagna che accadde la catastrofe: Lepido venne ucciso, le due sorelle del principe esiliate alle isole Pontine; e per colmo di crudeltà, Agrippina dovette portare tra le sue braccia, sino a Roma, l'urna contenente le ceneri di Lepido che, si diceva, era stato un tempo l'amante suo e di Livilla.[144] Una lettera dell'Imperatore proibì espressamente ai senatori di decretare in avvenire alcun «onore» ai membri della sua famiglia. La rottura con la politica degli anni precedenti appare totale, e si spiega con la collera e il dispetto. Le sorelle, i parenti che erano stati colmati di onori e di favori avevano cospirato, progettato di uccidere Gaio e di sostituirlo con Lepido, appoggiandosi su Cornelio Lentulo Getulico che, da dieci anni, comandava le truppe della Germania Superiore, mentre suo suocero, L. Apronio, un ex ufficiale di Germanico, comandava le legioni della Germania Inferiore – o le aveva comandate di recente. La partecipazione di Getulico al complotto comunque è sicura.[145]

Alle origini della congiura vi erano certo numerose cause. Tacito[146] indica l'ambizione personale di Agrippina, che si sarebbe concessa a Lepido nella speranza di giungere, per suo tramite, al potere. Ma tali ambizioni non sarebbero state possibili senza la rottura sempre più profonda tra il principe e il senato. L'umiliazione di quest'ultimo, iniziata da Tiberio e che Gaio pareva voler portare a compimento, lasciava spazio solo a un colpo di forza, ed è significativo che la scelta dei congiurati si fosse appuntata su Lepido, che si poteva ritenere il rappresentante più autentico della tradizione di Germanico e, prima di lui, di Augusto. Il suo matrimonio con Drusilla infatti lo aveva introdotto nella famiglia di Germanico, e il suo legame con Agrippina, probabile preludio di una unione più ufficiale in un prossimo avvenire, confermava questa parentela. Ma, d'altra parte, Lepido contava tra i suoi parenti prossimi lo stesso divo Augusto. Nipote per via materna di Giulia Minore, aveva come bisavola Scribonia, poiché suo nonno L. Emilio Lepido, il console del 34 a.C., aveva sposato in prime nozze Cornelia, la nuora di Augusto. Fra i membri della *gens Julia* egli appariva un pretendente non trascurabile. Tanto più che Caligola aveva probabilmente pensato, almeno per un momento, a designarlo come suo successore – ma ciò risaliva al tempo in cui l'imperatore non aveva ancora sfidato il senato, né affermate le proprie aspirazioni a una monarchia assoluta, a una regalità di carattere divino. È da supporre che questa congiura, intrecciata attorno a Lepido, avesse solidi appoggi fra i senatori.[147]

Ora, fra le comparse coinvolte nella congiura abbiamo la sorpresa di

incontrare il nome di Lucilio Junior, l'amico di Seneca; frequentatore abituale e forse subordinato gerarchicamente a Getulico, venne interrogato da Gaio, che non poté ottenere da lui le desiderate rivelazioni sulla congiura.[148] È da pensare che Lucilio rivestisse allora nell'esercito della Germania Superiore una delle consuete cariche militari equestri[149] – cosa che indirettamente ci dice la sua età approssimativa.[150] Seneca e Lucilio si conoscevano già a quel tempo? Gli indizi addotti per affermarlo sono molto tenui,[151] ma merita rilevare che alcuni anni dopo, quando furono esiliati Livilla e Seneca, questo stesso Lucilio venne nuovamente inquisito, questa volta da Messalina e da Narciso. Allora non si trattava più di Getulico, ma di qualcuno che Seneca indica con una perifrasi: «una di quelle persone che è pericoloso amare».[152] Se si trattava, come è stato detto, dello stesso Seneca, perché questo mistero? Non è forse più probabile che egli alludesse qui a una donna che non poteva nominare per decenza, quella Giulia Livilla che era stata immischiata nella congiura del 39 e inviata in esilio?[153]

Sembra certo che, in questa lotta tra il senato e il principe, lo scopo degli oppositori fosse quello di mettere fine al regno del figlio «degenere» (o, ciò che è lo stesso, demente) di Germanico per restaurare una legittimità augustea. E questa legittimità la si cercava attorno alle figlie sopravvissute di Germanico. Una prova supplementare è fornita dal tentativo fatto da uno dei congiurati del 41, Annio Viniciano, per portare al potere Vinicio, il marito di Giulia Livilla.[154] Non sorprende che Messalina, o chi per lei, l'abbia fatto morire nel 46, non tanto perché avesse rifiutato il suo amore,[155] quanto perché egli rappresentava, per via dei suoi legami con la famiglia di Germanico, un ostacolo sulla via del potere.

Con tali premesse, sembra abbastanza chiaro che il dramma svoltosi tra Giulia Livilla e Messalina, una volta che questa fu divenuta la sposa del principe, fu essenzialmente di natura politica. Messalina, come Caligola, era discendente di Antonio[156] e univa al sangue del tribuno quello dei Domizii Enobarbi, il cui orgoglio era proverbiale. L'influenza che Messalina esercitava su Claudio e il ruolo dei liberti divenuti suoi alleati dall'avvento di quest'ultimo stavano a significare che il regime che stava per instaurarsi, lungi dal rispondere ai desideri dei congiurati del 39 e del 41, avrebbe portato a un aggravamento della monarchia tirannica e burocratica. Tutto ciò che poteva ridare speranze agli oppositori doveva essere eliminato. Non stupisce dunque che Livilla sia stata colpita: accusata di adulterio, esiliata e ben presto messa a morte. Con lei spariva la penultima rappresentante del sangue di Germanico. Messalina credette forse di aver tolto di mezzo il principale sostegno dell'opposizione senatoria.

Ci si chiede dunque perché Agrippina sia stata risparmiata. In questo caso possiamo fare solo delle congetture; forse Agrippina fu tanto abile da farsi accettare da Messalina restando nell'ombra, contrariamente a quanto aveva fatto Livilla,[157] più scopertamente ambiziosa. Forse il ricordo di C. Domizio Enobarbo, che sino alla congiura di Lepido era stato il marito di Agrippina, ebbe una qualche parte in questa imprudente clemenza. Sappiamo che Domizia Lepida, la madre di Messalina, che era molto ascoltata, nutriva un certo affetto per suo nipote, figlio di Domizio e di Agrippina, il futuro Nerone. Comunque sia, Agrippina sfuggì alla rivoluzione di palazzo che colpì sua sorella e rimase l'unica rappresentante della tradizione «augustea».

Ma in questa lunga vicenda quale fu la parte recitata da Seneca? Messalina aveva le sue buone ragioni per eliminare Livilla; e per formulare un'accusa di adulterio era necessario un complice. Perché non scegliere uno dei rappresentanti più in vista di quel senato che aveva cospirato contro Gaio? Seneca era tanto più indicato in quanto la sua carriera era stata bloccata da quest'ultimo, probabilmente nello stesso torno di tempo in cui si consumava la rottura tra il senato e il giovane principe. Tra le sue conoscenze vi era Marzia, figlia dello storico Cremuzio Cordo, un tempo messo a morte da Tiberio per aver fatto l'apologia degli assassini di Cesare;[158] e suo intimo amico era C. Passenio Crispo, autore di un giudizio sprezzante su Gaio[159] e altrettanto mal disposto verso il regime di Claudio.[160] Passenio Crispo era personalmente protetto dal suo matrimonio con Domizia, la zia di Messalina, ma i suoi amici non lo erano.

Questi vari indizi, la presenza di Lucilio fra gli intimi di Getulico e poi, forse, di Livilla, il fatto inoltre che Seneca dovrà il suo richiamo ad Agrippina, dopo il suo matrimonio con Claudio, rendono assai plausibile l'ipotesi che egli fosse coinvolto nella lotta per il potere tra il partito che, con Caligola e poi con Messalina e i suoi alleati, tendeva a instaurare una monarchia «all'orientale» e quello che, basandosi sul ricordo di Germanico e rifacendosi alla tradizione augustea, sperava di ristabilire il principato diarchico. Seneca era considerato uno dei migliori oratori del senato; poteva passare per uno dei *leaders* dell'opposizione, ed è questo certamente il motivo per cui dovette lasciare Roma all'improvviso e fu relegato in Corsica sino al 49.

* * *

Dopo la caduta di Messalina, nell'autunno dell'anno 48, Agrippina incominciò a realizzare per proprio conto ciò che Livilla non era riuscita a fare, ricominciando là dove Lepido era fallito. Le condizioni politi-

che non erano molto diverse, alla fine del regno di Claudio, da quelle del 38-39 e del 41. Il nome di Germanico era sempre un simbolo efficace, e sempre vivo era il mito di Augusto. Per conquistare il potere, Agrippina è decisa a utilizzare tutte le risorse di cui dispone, ancora più efficacemente che un tempo. È naturale perciò che, visto il ruolo avuto da Seneca (almeno secondo la nostra ricostruzione) nei tentativi precedenti, pensi all'esule in Corsica per farne lo strumento della congiura che va preparando. Il nome di Seneca rassicurerà i senatori e garantirà il carattere liberale del futuro regime, quando il giovane Domizio sarà al potere.

Ecco che la figura di Seneca balza imperiosamente in primo piano mentre, prima dell'esilio, dava l'impressione di essere confinata in una relativa oscurità. Un tale mutamento si può spiegare in due modi: da un lato, con il suo lungo esilio, Seneca era diventato il simbolo dell'ingiustizia, della tirannia del regime di Messalina, dall'altro lato non va trascurato il fatto che la scarsezza delle nostre fonti ci impedisce di valutare la reale importanza da lui acquisita nella vita politica tra il ritorno dall'Egitto e il momento della persecuzione di Caligola. Non sarebbe mai potuto assurgere a simbolo di grande uomo ingiustamente esiliato se non avesse posseduto, prima della condanna da parte del senato dominato dai seguaci di Messalina, quella notorietà che noi possiamo soltanto supporre.[161]

Le «Consolatorie» a Elvia e a Polibio

Nelle due *Consolatorie* scritte da Seneca durante il suo esilio in Corsica non è impossibile scoprire allusioni all'orientamento politico del loro autore, nonostante la discrezione imposta dal genere letterario e il rischio che una dichiarazione pubblica di tono aggressivo avrebbe fatto correre a Seneca e ai suoi amici.

Nella *Consolatoria a Elvia*, Seneca si sofferma più a lungo che su altri *exempla* sul caso di Marcello,[162] che viene esaltato per le virtù dimostrate nel corso del suo esilio e considerato «ben più fortunato... quando per il suo esilio s'ebbe le lodi di Bruto che non quando per il suo consolato s'ebbe quelle della repubblica».[163]

Marcello e Bruto, due eroi dell'opposizione senatoriale alla tirannide: Seneca si schiera evidentemente dalla loro parte. L'assimilazione è evidente: Seneca attribuisce a Marcello una filosofia stoica mentre, lo sappiamo, Marcello fu allievo del peripatetico Cratippo a Mitilene.[164] Analogamente, Seneca colora la filosofia di Bruto – che era un discepolo dell'accademia scettica – di sfumature stoiche, sottolineando che Bruto

aveva suscitato l'ammirazione di Catone.[165] Siamo di fronte a una *interpretatio stoica* della situazione morale e politica della guerra civile, abbastanza simile a quella che presenterà Lucano nel secondo libro della *Farsaglia* e nella quale le preoccupazioni dei contemporanei verso un passato ancora scottante sono ancora vive. Come Cesare «arrossisce» per l'esilio di Marcello, così Claudio dovrebbe arrossire per quello di Seneca.

Anche altrove, nella stessa *Consolatoria*, Seneca suggerisce chiaramente che il suo esilio non ha una causa ignominiosa – come non la ebbero la prigione di Socrate, la morte di Focione o gli insuccessi che ritardarono la carriera politica di Catone:[166] la carriera di Seneca è stata, anch'essa, interrotta dalla volontà di un tiranno; come Catone, attende invano la pretura, che otterrà solo nel 49, grazie ad Agrippina. Se Seneca è colpito, lo è in quanto campione di una causa giusta, come Catone: causa della libertà contro la tirannia di Gaio e di coloro che, con Messalina e i liberti di Claudio, intendono cancellare la politica di Augusto e tornare al peggiore cesarismo.

La *Consolatoria a Polibio*, di un anno o diciotto mesi posteriore alla *Consolatoria a Elvia*, propone temi analoghi ma, come era opportuno data la qualità del destinatario, lo fa in tono molto diverso. Non si trattava più di ricordare i grandi del passato, gli eroi del partito senatorio, né di affermare che la storia ricominciava. Polibio era schierato con il partito che deteneva il potere, per la grazia di Claudio e ciò che gli chiederà Seneca è di fare in modo che il principe agisca con lui come Cesare aveva fatto con Marcello. Così come Cicerone aveva esaltato, a proposito dello stesso Marcello, la *clementia* di Cesare,[167] Seneca invocherà, esaltandola, la clemenza di Claudio. Questa *clementia*, della quale l'imperatore ha già dato prova commutando la condanna a morte pronunciata dal senato contro Seneca in una semplice sentenza di esilio,[168] è la virtù che farà di lui il principe ideale, immagine che Seneca esalterà, in seguito, nel suo *De clementia* e che è conforme all'ideale stoico. Un ideale condiviso da Cicerone e da lui proposto a Cesare nell'orazione *Pro Marcello*.[168bis]

Tanto più significativo è constatare che nell'enumerazione dei lutti che hanno colpito la casa dei Cesari – rievocazione che Seneca pone in bocca a Claudio[169] – non si parli di Caligola e di Drusilla, il cui *exemplum* è citato, al contrario, come un'onta che grava sul Palatino[170] e che ogni romano degno di questo nome ha il dovere di dimenticare. Caligola si è separato dalla comunità romana: ha cercato palliativi nella sofferenza altrui e di conseguenza ha dimostrato, rifiutando la clemenza, che non era degno di regnare.

Fin dall'antichità, questa *Consolatoria a Polibio* è stata oggetto di giudizi severi, la cui portata va spesso oltre ciò che noi siamo in grado di affer-

mare. È possibile, per esempio, scrivere che Polibio era un «*parvenu* tanto spregevole quanto potente»?[171] In realtà la sua morte pare che sia stata dovuta alla fedeltà verso Claudio, quando tentò di impedire il tentativo di Messalina di sostituire Claudio con Silio.[172] Uomo colto, non privo di spirito,[173] la cui compagnia era apprezzata da Claudio, lui stesso molto colto, era indubbiamente di carattere affabile, poiché Seneca scrive, col rischio di offendere gli altri liberti dell'imperatore che: «lui solo, infatti, fra quanti io ho visto diventar potenti nel palazzo imperiale, credo che fosse desiderato come amico, più perché la cosa era piacevole che perché fosse utile».[174] E a quanto sembra Seneca continuò a nutrire per lui una certa stima se, nell'*Apocolokyntosis*, si limita a citarlo tra gli altri liberti uccisi da Claudio, mentre si fa beffe di Narciso[175] che era, invece, una vittima di Agrippina.

La prosopopea di Claudio, alla fine del trattato, è degna di particolare attenzione. Non solo vi troviamo – messa sulla bocca del principe stesso – la condanna di Gaio, ma ci imbattiamo in una curiosa espressione, con la quale il fratello di Germanico afferma chiaramente la superiorità di Augusto su Antonio;[176] ora, abbiamo visto che il punto essenziale, in quel gioco di simboli politici contrapposti, da quando Gaio ha preso il potere, è il fatto che, come al tempo di Tiberio e di Seiano, Claudio scegliesse «il partito di Augusto» e ripudiasse la tentazione «antoniana» alla quale aveva ceduto Gaio. L'immagine che qui Seneca dà di Antonio è piuttosto terrificante: ne vanta la *magnitudo animi*, ma ricorda che la morte di suo fratello è stata espiata dal sangue di venti legioni. Antonio, come il suo discendente Gaio, è appagato da simili stragi. Dietro l'evocazioni dell'avolo si nasconde l'esortazione al principe: che la *clementia* succeda alla vendetta. Che Claudio si dimostri umano, come lo furono Cesare e Augusto, e potrà ancora raccogliere attorno a sé tutti coloro che, come Seneca, sapranno essere leali nei confronti di un principe degno della sua alta funzione.

Seneca non rinnega, in questa istanza all'imperatore, il suo passato politico. Finge di chiedere ciò che è in diritto di attendere da un «buon» imperatore, non certo la pietà (che non è la clemenza),[177] né la remissione di una pena meritata,[178] ma un giudizio: anche i nemici possono essere risparmiati, se hanno lottato «per motivi onorevoli, per lealtà, per il rispetto dovuto a un patto, per la libertà».[179] Polibio lo sa, e i secondi fini politici di questa consolazione non potevano non essergli chiari: Seneca confida che la sua causa appaia «buona» alla giustizia del principe, o che la clemenza di Claudio possa renderla tale.[180] Ora, ciò non è possibile a meno che l'accusa di adulterio non sia definitivamente riconosciuta per quello che è, un semplice pretesto (la clemenza del principe non può

cancellare la colpa, se è stata commessa): la vera causa è altrove, risiede in un atteggiamento, in una scelta politica; e Seneca può legittimamente affermare, di fronte alla giustizia imperiale, il proprio diritto di restare fedele alle proprie alleanze (*«pro foedere, pro fide...»*); se Claudio decide di scegliere una politica diversa da quella della «libertà», che la sua clemenza lo induca almeno a perdonare coloro che hanno fatto un'altra scelta. Il significato della *Consolatoria a Polibio* non può apparire in una luce diversa da questa. Seneca, qualsiasi cosa dicano gli studiosi moderni, non è spregevole per aver fatto appello alla *clementia* del principe, vale a dire a un giudizio motivato da considerazioni e ragioni di natura elevata.

Nel suo intimo Seneca non si faceva molte illusioni. Più tardi scriverà che Claudio non si lasciava guidare dalla ragione; ripeterà la frase crudele di Passenio Crispo[181] sulla sua mancanza di giudizio: «Non bisognava forse accettare i doni di Claudio? Sì, ma come si accettano i doni della Fortuna, sapendo che può d'un tratto mutarsi».[182] Il capriccio del principe fu nel suo caso, in ultima analisi, favorevole, poiché non solo Claudio tolse alla macchinazione di Messalina e del suo seguito ciò che poteva avere di irreparabile, salvando la vita del filosofo, il cui solo delitto era di aver servito troppo bene il partito che si richiamava a Germanico, ma finì, quando Agrippina glielo chiese, per concedere la grazia all'esule.

Seneca e Claudio

Nella *Consolatoria a Polibio* Seneca si era rivolto, per mezzo del segretario *a libellis* come voleva l'etichetta, a Cesare che impersonava la maestà dello Stato. Si era conformato alle usanze e alle leggi, e la sua istanza era in pari tempo, come abbiamo cercato di dimostrare, un atto politico. Qualsiasi cosa possa affermare la fonte (evidentemente ostile) di Dione Cassio, che gli storici moderni volentieri citano,[183] la pubblicazione di questa operetta non dovette nuocere alla sua reputazione; al contrario, il richiamo dall'esilio fu giudicato molto favorevolmente dall'opinione pubblica proprio in considerazione delle opere già pubblicate.[184] E la parte dell'opinione pubblica più sensibile a simili considerazioni era, senza dubbio alcuno, quella dell'ambiente senatorio, più sensibile ai «misfatti» di Agrippina, che Tacito enumera e dei quali ella tentò di cancellare il ricordo proprio facendo richiamare Seneca. È naturale che i senatori non disapprovassero l'istanza del 43 e che guardassero con soddisfazione al ritorno di un esule che aveva dato prova, in passato, di fedeltà ai principi augustei.

In seguito, Seneca metterà in ridicolo Claudio nell'*Apocolokyntosis*, e i

moderni non mancano di sottolineare il contrasto con la *Consolatoria a Polibio*. Tuttavia ciò non sorprende: attraverso Polibio Seneca si rivolgeva al principe; dopo la morte di Claudio, da storico, giudicava l'uomo. Le virtù che aveva attribuite a Claudio nella sua opera ufficiale erano quelle che Cesare avrebbe dovuto possedere, e che il decoro e, si potrebbe dire, la ragion di Stato obbligavano a riconoscergli. Seneca si rivolgeva all'immagine del principe. Non si può attribuire, come è stato fatto,[185] un carattere ironico alla *Consolatoria*. Non si comprende come un esule possa scrivere a un ministro della casa imperiale, col pretesto di consolarlo, ma in effetti con l'intenzione di chiedere la grazia, e al tempo stesso schernire, sia pure velatamente, colui dal quale dipende la stessa grazia. Non è neppure da considerare apocrifa la satira contro Claudio,[186] anche se non si arriva al punto di attribuirla a Petronio. La testimonianza di Dione Cassio è inconfutabile:[187] poco dopo la morte di Claudio, Seneca compose uno scritto che chiamò *apocolokyntosis*, e che è la parodia di un'apoteosi. Bisogna ammetterlo: Seneca ha sia lodato sia schernito Claudio! L'intransigenza irresponsabile dei moderni può provare una indignazione virtuosa: ma questa rivela soprattutto l'incapacità di comprendere le condizioni reali in cui si trovavano gli attori del dramma.

Nel momento in cui scrive la *Consolatoria a Polibio*, Seneca è al terzo anno dell'esilio. Il tempo passa, e il filosofo non può realizzare ciò che considera la cosa più importante nella vita: partecipare all'amministrazione dell'Impero, alla vita dello Stato, mantenere il proprio rango, frequentare gli spiriti migliori, coltivare gli studi, riunire attorno a sé una famiglia il cui padre, probabilmente, è appena morto (Seneca il Vecchio, si ritiene, morì alcuni mesi prima che il figlio fosse esiliato). Per riottenere tutto ciò tenta un passo presso Polibio. Come scriverà egli stesso nel *De constantia sapientis*, «*sapiens scit emere venalia*». Ciò che si tratta di comprare è l'amnistia. Il prezzo? Qualche complimento, non privo come abbiamo visto di significato politico, e mescolato a consigli, appena velati, ben comprensibili in ogni caso per un uomo come Polibio, che aveva agito e prosperato per tutta la vita in mezzo agli intrighi della corte. Certo Polibio si sentirà lusingato per essere il destinatario di una lettera indirizzatagli da uno dei più grandi scrittori del tempo e, ancor più, da un uomo considerato uno degli esponenti più notevoli del partito senatorio. Al di là della situazione presente, il liberto poteva considerare questo messaggio come un invito a ciò che noi oggi chiamiamo il «disimpegno»; e già abbiamo ricordato come la sua morte fosse il risultato di un cambiamento che lo aveva portato nel campo opposto a quello di Messalina. Inoltre Claudio è il principe regnante. Attorno a lui vi è un'etichetta, un cerimoniale materiale e morale al quale bisogna attenersi sotto pena di ren-

dersi colpevole di attentato alla *maiestas*, non tanto di Claudio quanto del popolo romano del quale è il *princeps*.

Naturalmente Seneca avrebbe potuto rinchiudersi in un silenzio corrucciato e, come il più celebre e il più «stoico» degli esiliati, Rutilio Rufo, rifiutare la grazia. Ma questo atteggiamento eroico di Rufo, che gli valse una stima generale (si dimentica che il suo esilio non lo obbligava a vivere sugli scogli della Corsica, ma in un affascinante paese asiatico) era ritenuto quasi sovrumano, addirittura un po' affettato. Gli antichi, pur ammirandolo, ritennero che si comportava come se dovesse vivere in una città ideale e non tenesse conto della realtà. La sua virtù, insomma, rasentava l'eccesso.

È certo che, al tempo della *Consolatoria a Polibio*, Seneca non si è ancora innalzato alla perfetta indipendenza spirituale, quale si addice al saggio; tuttavia non bisogna dimenticare che questa indipendenza non può essere puramente negativa, non deve consistere in un rifiuto sistematico di tutte le cose umane, deve, al contrario, essere positiva, accettare le cose «preferibili», senza provare per queste ammirazione, senza desiderarle veramente, ma essendo ad esse superiore e guardandosi, soprattutto, da quella sorta di timore che mal si nasconde dietro un ascetismo troppo duro e rigoroso. Seneca dirà queste cose al tempo della sua prosperità, nel trattato *Sulla vita felice* e, anche se i critici moderni rifiutano di comprenderlo, non bisogna dimenticare che la vita reale e la vita spirituale si sviluppano su due piani ben distinti. Seneca desidera di essere richiamato in primo luogo perché, forse, non è ancora giunto al totale disprezzo della Fortuna, ma soprattutto perché la saggezza di Zenone non ha impedito a questo filosofo di essere l'amico e persino (nelle intenzioni) il cortigiano di Antigone Gonata, perché tutta la virtù di Catone non gli ha impedito di partecipare alla guerra civile. Se lo stoicismo è una dottrina della volontà, non esclude un giusto adattamento del volere alle condizioni della vita pratica, a ciò che noi oggi chiamiamo la «congiuntura»: sono gli stoici ad aver fatto una virtù dell'εὐχαιρία, vale a dire dell'opportunità.[188] Così possiamo assolvere Seneca dall'accusa di viltà quando parla il linguaggio del suo tempo e si sforza, con dignità, di ottenere dal principe ciò che non dipende dalla sua volontà, ciò che giudica come «preferibile», il cui possesso, certo, non è assolutamente indispensabile alla tranquillità morale, ma gli consente di realizzare meglio ciò che considera la sua vocazione, l'attività politica. Verso la fine dell'esilio Seneca sembra aver in parte rinunciato a riprendere la vita pubblica, se almeno si deve credere ai versi composti nell'esilio,[189] all'affermazione dello scoliasta di Giovenale,[190] e anche, senza dubbio, alle esortazioni a Paolino, durante i primi mesi dell'anno 49.[191] Ma ancora non era giunto

a un tale grado di distacco spirituale: ciò che era una speranza possibile nel 43, diventava sempre meno probabile circa sei anni dopo, quando la vecchiaia si approssimava.

Il richiamo, nella primavera del 49, gli aprì la via alla speranza, in un primo tempo, forse, contro le aspettative dello stesso Seneca; ma poi, a poco a poco, l'evidenza si impose. Agrippina non lo aveva richiamato perché si chiudesse in un *otium* consacrato alla filosofia, anche perché non stimava i filosofi; Seneca doveva servirle da strumento per la conquista del potere e non intendeva fare a meno di lui. In questo modo bisogna leggere il libello sull'apoteosi di Claudio.

L'«Apocolokyntosis» e il nuovo regime

Nella *Consolatoria a Polibio*, Claudio è ancora il principe. Nella *Apocolokyntosis* non è più che un pover'uomo, riportato alla sua vera dimensione. Egli ha avvilito la *maiestas* dello Stato romano: nei suoi confronti non occorre impiegare se non il linguaggio della verità umana. Nessuno si sente più in obbligo verso l'imperatore defunto, nessuno di coloro che avevano sofferto a causa sua e che, presto o tardi, si erano schierati con l'opposizione. Se per un momento aveva sperato che Claudio si convertisse a una politica favorevole alle aspirazioni del senato, Seneca aveva dovuto constatare che questa speranza non si era realizzata. Così non poteva sentire obblighi né politici né personali nei confronti dell'imperatore defunto. Certo, altri membri della corte imperiale provano, in questo momento, rimpianto per Claudio: coloro che sono stati gli amici, i consiglieri e anche gli strumenti della sua politica, quali Suillio che, alla scomparsa del principe, si trovò respinto all'opposizione e, poiché un tempo aveva obbedito alle parole d'ordine di Messalina o del suo seguito, era esposto a possibili vendette. La morte di Claudio non era soltanto un evento umano; era un avvenimento politico, una rivoluzione. E vedremo che Seneca compone l'*Apocolokyntosis* in questa prospettiva, come responsabile di tale rivoluzione. In ciò i suoi sentimenti personali non potevano essergli d'ostacolo. Prima di Agrippina Claudio gli aveva fatto solo del male o, quanto meno, aveva permesso che altri gliene facesse, anche se aveva mitigato la sentenza di morte nella condanna all'esilio. Memore dell'atto di clemenza, Seneca non sarà spietato nei suoi confronti; non lo tratterà mai con la violenza della quale si era servito verso Caligola. Ma ai suoi occhi Claudio rimaneva il principe che aveva esercitato il potere secondo principi riprovevoli e poiché la Fortuna lo trascinava all'azione e gli dava il potere di imporre le sue idee, Seneca si

credeva in dovere di riportare il regime nel solco della tradizione di Augusto.

Così riteniamo inutile supporre, per spiegare la redazione dell'*Apocolokyntosis*, che Seneca sia vissuto per tutta la vita «in una condizione di instabilità mentale».[192] Pensiamo invece, con molti altri, che quest'opera costituì un atto politico, nella linea seguita da Seneca prima del suo esilio e dalla quale non si separerà mai.

L'opera si può far risalire ai giorni che seguirono la morte di Claudio, avvenuta il 13 ottobre 54. A dire la verità tale datazione non è al di sopra di ogni dubbio; taluni hanno supposto, per motivi diversi, ma comunque estranei al testo stesso, che potrebbe essere stata scritta dopo la morte di Agrippina, vale a dire tra il 59 e il 62.[193] Eppure una data così tarda mal si accorda con l'impressione che lascia la lettura. Si comprenderebbero meglio le allusioni se le cerimonie dell'apoteosi si fossero appena svolte, se tutto ciò fosse ancora d'attualità. Cinque anni dopo, le ceneri si saranno raffreddate. Ma vi è di più: come si può pensare che i grandi elogi tributati a Nerone, presentato come il principe annunziatore di una prossima età dell'oro, non sarebbero suonati falsi dopo l'assassinio di Agrippina? Era opportuno, allora, agitare quelle passioni? Lo scopo era forse, come è stato detto, di preparare l'opinione pubblica alla distruzione del tempio di Claudio? Ma questa distruzione, che ebbe luogo quasi certamente dopo il 64 e dopo l'incendio di Roma, fu inclusa nei grandi lavori destinati a rimodellare la città; essa si accompagnò a misure di sicurezza, come la costruzione di un acquedotto per condurre attraverso il Celio l'*Aqua Claudia*.[194] Non vi era bisogno di un libello, scritto da Seneca al tempo della sua volontaria lontananza dalla corte, per giustificare un'impresa della quale nessuno certamente si doleva.

La principale obiezione sollevata contro la data del 54 è il fatto che Seneca, nel momento stesso in cui avrebbe scritto l'*Apocolokyntosis*, faceva pronunciare da Nerone l'elogio funebre, la *laudatio* del defunto. Ma il racconto di questa cerimonia lasciatoci da Tacito ci rivela la reale atmosfera in cui si svolse.[195] Il discorso, ascoltato all'inizio con deferenza, terminò in mezzo a risate a malapena dissimulate, quando Nerone parlò della *providentia* e della *sapientia* del padre adottivo. Vale per questa obiezione quanto si è detto delle critiche mosse al tono di Seneca nella *Consolatoria a Polibio*: non bisogna confondere le cerimonie ufficiali con la realtà dei sentimenti nutriti dal pubblico. Nerone non poteva sottrarsi ai doveri della *pietas* che incombevano su di lui, come nuovo capo della famiglia Claudia. E tutti sapevano (Cicerone ce ne è testimone)[196] che una tale *laudatio* non poteva fare a meno di essere menzognera. Scrivendola, Seneca si era conformato allo schema abituale. Dal riassunto che ce ne fa

Tacito osserviamo che iniziava con l'elogio della *gens*; poi veniva il ricordo del *cursus*; dopo di che venivano menzionate le qualità personali del defunto – nella fattispecie, il suo *ingenium*, vale a dire il suo talento e la sua scienza di storico, poi la sua *felicitas* (non era stato scelto come imperatore contro ogni aspettativa?), infine le qualità caratteristiche del buon *imperator*, la *providentia* e la *sapientia*.[197] Si trattava di formule oratorie scontate, dalle quali certamente nessuno si lasciava ingannare. Le risate scoppiarono al momento in cui i complimenti di rigore vennero a trovarsi in contraddizione troppo flagrante con la realtà. Dobbiamo dire che Seneca, quando aveva scritto questo discorso ufficiale, aveva dato prova di ipocrisia? Tuttalpiù lo si può accusare di goffaggine poiché, a conti fatti, il suo discorso aveva invece provocato il riso. Ma basti aggiungere che non vi era sottintesa alcuna ironia, per quanto si sia supposto il contrario.[198] A che cosa sarebbe servita questa ironia? Dopo tutto, nessuno poteva pensare seriamente che questa *laudatio* fosse il riflesso della verità nuda e cruda! L'opinione pubblica come avrebbe giudicato Nerone se avesse approfittato delle onoranze funebri del padre per ricoprirlo di sarcasmi, anche se meritati? E Seneca in questa occasione era solo il suggeritore di Nerone. Questi era ancora troppo inesperto per comporre da sé un discorso calcolato, sapiente e tradizionale, quale un pubblico avido del bello stile si attendeva – un discorso che faceva parte della festa. Il compito di Seneca era di scrivere questa *laudatio* e insegnare a Nerone il modo di pronunciarla. Un tale compito può essere tacciato di ipocrisia? Seneca non parlava per proprio conto, la ragion di Stato gli dettava ogni parola.

* * *

Il significato politico dell'*Apocolokyntosis* non è meno evidente di quello della *laudatio* pronunciata da Nerone, ed è stato spesso riconosciuto e sottolineato.[199] Claudio viene messo in ridicolo come uomo e come amministratore dell'impero, mentre Nerone, al contrario, è presentato nella luce più favorevole. Poiché l'opera deve essere stata scritta evidentemente dopo la morte di Claudio, ne consegue che ci troviamo di fronte a un libello al servizio del potere e non, come per la maggior parte dei libelli, a uno scritto di opposizione. E va notato che la sua ispirazione coincide con quella del primo discorso di Nerone al senato[200] – un discorso serio e non una semplice formalità, come era stata la *laudatio* di Claudio. E sappiamo che le dichiarazioni messe da Seneca in bocca a Nerone contenevano una precisa condanna della politica seguita da Claudio, il cui recente ricordo era ancora molto impopolare. Nerone

prometteva per l'avvenire di separare i suoi affari domestici da quelli dello Stato e, in pari tempo, di rendere al senato le sue prerogative tradizionali. Ciò equivaleva a promettere il ristabilimento della diarchia istituita da Augusto, la suddivisione delle attribuzioni tra il principe, essenzialmente *imperator*, capo militare, e il senato, che riprendeva i suoi *antiqua munia*, le sue funzioni di giurisdizione amministrativa suprema per l'Italia e le province annesse e di consiglio destinato ad affiancare i consoli. È dunque significativo constatare che, nell'*Apocolokyntosis*, sia Augusto a fungere da accusatore di Claudio davanti al consiglio degli dei, a esigere e ottenere la sua espulsione dal cielo. Che la figura di Augusto venga presentata qui in una luce più discreta di quanto ci si sarebbe potuto attendere, e che Seneca l'abbia trattata con una certa leggera ironia, non deve stupirci: da una parte il genere del *Ludus*, quello della satira tradizionale risalente fin dai tempi di Lucilio, vuole che l'autore dia prova di una certa disinvoltura nei confronti delle divinità;[201] ora, Augusto è un dio; perché non si dovrebbe usare verso di lui la stessa familiarità che si usa con Giove? D'altra parte, era buona politica suggerire, anche per via traversa, che il giovane Nerone sarebbe stato un altro Augusto, ancora più grande.[202] I sentimenti di Seneca verso Augusto – simili a quelli che si intravvedono in Tacito all'inizio degli *Annali*[203] – rappresentano sia la congiuntura politica sia la tradizione romana della satira «all'antica». Si può immaginare qualcosa di meno ipocrita?

Possiamo dunque ritenere che l'*Apocolokyntosis* fosse destinata a presentare – come il discorso del trono – le linee direttive del nuovo regime. Così facendo Seneca interpretava lealmente le intenzioni di Agrippina e restava fedele alle proprie che erano, lo abbiamo detto, per un ritorno alla tradizione di Augusto. Per lui Agrippina era il mezzo per giungere a questo risultato, rappresentava quella legittimità augustea che Germanico aveva a lungo incarnato e che restava legata al suo ricordo.

Agli occhi di Tacito il richiamo di Seneca era stato il contrario di un *malum facinus* – e qui Tacito si fa eco dell'opinione del senato. La manovra era dunque riuscita, e Agrippina si congratulava con l'uomo del quale sperava di essersi fatta un complice. Ma occorreva andare più lontano. Bisognava finire di screditare completamente il «divo» Claudio. Infatti, se il discorso del trono era stato accolto con entusiasmo dal senato, non sappiamo se questa opinione degli aristocratici fosse condivisa dal popolo. Sembra anzi di poter affermare il contrario. A più riprese voci isolate si levarono fra i soldati per acclamare Britannico il giorno della morte di Claudio,[204] e sappiamo che Suillio e i suoi amici rimasero fedeli alla memoria del principe defunto. Nella stessa *Apocolokyntosis*, Seneca allude a persone che piangevano ai suoi funerali (dunque ve n'erano state)

e fa finta che si tratti solo di *causidici* timorosi di rimanere senza cause.[205] Non stupisce d'altra parte che il popolo di Roma abbia avuto cara la memoria di un principe che aveva dotato la città di nuovi acquedotti, organizzato giochi originali, contribuito a migliorare i rifornimenti scavando un nuovo porto, protetto gli schiavi vecchi e malati decidendo che sarebbe stato accusato di assassinio quel padrone che li avesse fatti morire, anziché esporli al tempio di Esculapio, ciò che automaticamente li affrancava. L'odio per Claudio – peraltro non molto intenso come abbiamo visto nel caso di Seneca stesso – sembra essere stato caratteristico dell'ordine senatorio, e anzi di una parte sola di esso, seppure la più consistente. Ma era importante che questo odio, o almeno il disprezzo generato dalle ridicolaggini del principe, fossero condivisi dall'opinione pubblica se si voleva che il regno di Nerone cominciasse sotto i migliori auspici.

L'apoteosi di Claudio, il santuario a lui innalzato sul Celio, tutte queste manifestazioni della religione ufficiale non avevano certo mancato di colpire il popolo. L'*Apocolokyntosis* sarebbe stata l'antidoto adatto. Le obiezioni che vengono mosse a questa interpretazione del libello, basate sulla tesi che Agrippina non poteva averlo approvato giacché lei stessa aveva insistito perché a Claudio venissero accordati gli onori divini, non reggono davanti a un fatto: fu la stessa Agrippina a escludere dalla successione i figli di Claudio e a presentare il proprio figlio ai senatori, promettendo che avrebbe seguito una politica diversa da quella del nuovo dio. Inoltre non è stato sufficientemente sottolineato che l'*Apocolokyntosis* tende ad accreditare la versione ufficiale della morte di Claudio, quella diffusa da Agrippina. Era certo naturale che il libello, uscito dagli ambienti del governo, non contenesse alcuna allusione al veleno che aveva ucciso il principe. Ma l'ora della sua morte, tra mezzogiorno e la una dei nostri orologi[206] è proprio quella del comunicato del palazzo, mentre Svetonio ci informa che Claudio, in realtà, morì alle prime ore del giorno e che il decesso venne tenuto nascosto per il tempo necessario ai preparativi del colpo di Stato.[207] E Seneca aggiunge malignamente: «*horam non possum certam tibi dicere: facilius inter philosophos qua inter horologia conveniet*», battuta che ha lo scopo evidente di eludere le voci che circolano a proposito delle circostanze reali di quella morte.

Un po' più oltre viene ancora riaffermata la versione ufficiale. Si erano chiamati al palazzo, ci dice Svetonio, dei commedianti, per accreditare le dichiarazioni rassicuranti, secondo le quali il malessere del principe era stato solo passeggero.[208] Ora Seneca scrive: «*Expiravit autem dum comoedos audit, ut scias me non sine causa illos timere*».[209] Libello «ispirato», uscito dagli ambienti governativi, l'*Apocolokyntosis* aveva lo scopo di agire sull'o-

pinione pubblica, di rassicurarla ridicolizzando non solo il defunto, ma le voci inquietanti che circolavano, di preparare nelle migliori condizioni la presa del potere e l'inizio del principato di Nerone.

È questo l'aspetto in certo modo negativo dell'opera. Ma l'altra faccia, molto positiva, è la prospettiva del regno di Nerone come inizio di una nuova età dell'oro. Questo aspetto è stato messo in luce da M.A. Levi.[210] La predizione attribuita ad Apollo è molto significativa in proposito: è giunto il tempo in cui la lana, come diceva Virgilio nella *IV Egloga*, si tinge spontaneamente di più vivaci colori e si trasforma in un filo d'oro, a simboleggiare il nuovo regno. In questa immagine si trova già contenuta in germe la teologia solare di Nerone. Il giovane principe è il «nuovo Apollo», citaredo e auriga a un tempo, ciò che Nerone sarà realmente più tardi, ma che per ora è solamente un mito. Questo simbolismo apollineo del quale Seneca circonda il giovane principe è molto importante: esso è rivolto allo stesso pubblico popolare che si intendeva rassicurare e si ricollega al vecchio tema augusteo: ed è come un nuovo patto concluso tra il rampollo dei *Giulii* e il dio di Azio. Ottima propaganda, che garantisce un principe giovane, un «giovane eroe», in tutta la pienezza del suo carisma.

La stessa ispirazione riapparirà nelle *Egloghe* di Calpurnio Siculo, che furono scritte, si ritiene, tra il 54 e il 57, cioè durante il *quinquennium Neronis*, quando le promesse dei primi tempi sembravano prossime a realizzarsi.

Ma la comparsa, nell'*Apocolokyntosis*, di quello che sarà uno dei principali miti della propaganda neroniana, pone un problema piuttosto serio: se questi temi sono già formulati nel 54, chi li ha lanciati, chi ne è responsabile? Seneca li ha non solo adottati, ma forse, come vedremo, ha contribuito ad elaborarli. È probabile però che i primi elementi si formassero nell'animo dello stesso Nerone, che fu circondato, fin da piccolo, da un'aura di leggenda. Svetonio ci racconta, per esempio, che Nerone era nato ad Anzio il mattino del 15 dicembre 37, e che al momento preciso della sua nascita era stato toccato dai raggi del sole, prima che questo illuminasse la terra.[211] La stessa indicazione è fornita dal compendio di Dione Cassio,[212] che dice espressamente come questo fatto parve il segno che il neonato sarebbe diventato re. Ora, noi sappiamo come nacque questa credenza: essa aveva la sua origine nel rito egiziano dell'unione al disco, nel quale il re – o la statua del re – si univa al sole levante, ponendosi in un punto del santuario dove doveva essere toccata dai raggi del sole sorgente, prima che la terra ne fosse sfiorata.[213] Così, nella famiglia stessa di Germanico, era nato un bambino che la volontà divina aveva segnato col marchio reale: principe solare, Nerone era così prede-

stinato a regnare sull'Egitto, dunque sull'universo romano, poiché il principe di Roma e il signore dell'Egitto erano già da un secolo la stessa persona. Nerone se ne ricordò quando, sentendo quale minaccia rappresentasse per lui la rivolta delle legioni di Galba, pensò in un primo tempo di cercare rifugio proprio in Egitto.

Seneca, che era intimo di Nerone fin dal 49 o dagli anni immediatamente successivi,[214] era certamente al corrente di queste fantasticherie, che era interesse di Agrippina alimentare e diffondere. Forse non dispiacque nemmeno a lui dar loro qualche consistenza, ma lo fece solo con grandi precauzioni, delle quali troviamo gli indizi nell'*Apocolokyntosis*, con grande tatto e con una conoscenza precisa dell'atmosfera politica di Roma.

I legami egiziani del giovane principe, discendente di Antonio, che era stato re ad Alessandria e aveva lasciato sulle rive del Nilo un ricordo leggendario,[215] erano simili a quelli che poco prima aveva rivendicato Caligola,[216] unitamente alla sua eredità «antoniana»;[217] il seguito del giovane principe e, in particolare, lo «scriba sacro» Cheremone non potevano dimenticarlo; e Cheremone, in modo particolare, ben sapeva quale vantaggio costituisse per Nerone, presso il popolo egiziano, la chiara predestinazione solare. Seneca, che a sua volta conosceva per esperienza diretta l'esistenza di quei riti di intronizzazione e ne intravvedeva la potenza sulle anime, non poteva tuttavia dimenticare che l'opinione pubblica romana e, più in particolare, quella dei senatori, dei quali egli era il portavoce presso il principe, era molto mal disposta verso queste credenze esotiche. Il ricordo di Caligola era vivo in tutti, e in Seneca ancor più che in chiunque altro. Tra le cause della congiura che aveva segnato la fine di Gaio una stava proprio nell'orientamento «antoniano» del suo regno. Sarebbe stato opportuno non ricadere nello stesso errore ma, nello stesso tempo, era molto importante che la forza potenziale dell'*omen* solare favorisse Nerone. Forse è per questo motivo che l'*Apocolokyntosis* si impegna a ridicolizzare i principali temi «antoniani», e in primo luogo il personaggio di Ercole, antenato divino della *gens Antonia* e patrono del triumviro. Inoltre una perfida allusione ai costumi incestuosi dei monarchi egiziani, a proposito della condanna a morte di Silano,[218] ricorda l'incesto di Gaio e di Drusilla – quella stessa Drusilla il cui nome figura in testa al libello.[219] Ma non basta esorcizzare i ricordi spiacevoli, bisogna utilizzare il contenuto positivo della leggenda che Agrippina alimenta premurosamente attorno al figlio. E, per far questo, che cosa vi è di più semplice che trasporre in termini romani la predestinazione di Nerone?

Basta porre al centro del libello l'alta figura di Apollo e, come un tempo suggeriva Virgilio nella *IV Egloga*, collegare il messianismo «pitagori-

co» alla religione solare. Apollo, dio augusteo per eccellenza, appare qui come l'araldo precursore del Sole.[220] Si trova così collegata al tema centrale della nuova politica – il ritorno di Augusto – la mistica ereditata da Antonio e rinnovata dal «miracolo» di Anzio. Seneca, poeta sensibile alla potenza dei miti, abile nel misurarne gli effetti sugli spiriti, nel comprenderne l'efficacia suasoria, fa appello qui al suo talento poetico. Ciò non impedisce che la sua coscienza di filosofo sia d'accordo con la sua immaginazione poetica. È superfluo ricordare la parte che aveva il Sole nel sistema stoico. Fu soprattutto Cleante, a quanto pare, a esaltare il ruolo dell'astro, che tutta la scuola pone naturalmente al centro del mondo, ma che questo filosofo chiama «la Mente sovrana dell'Universo».[221] Lo attesta Cicerone: Cleante, dice, pensa che il sole sia il signore e il padrone delle cose.[222] Cheremone era dunque giustificato nell'asserire che i misteri della religione egiziana non erano che le verità dimostrate dalla dialettica e dalla fisica degli stoici. Così, in Seneca si conciliavano, come un tempo in Varrone, diverse verità teologiche: una teologia popolare (o «politica»), propria della tradizione romana, nella forma apollinea, un'altra propria della tradizione egiziana, nella forma specificamente solare, queste si congiungevano con una teologia poetica, con le immagini di Apollo-Febo, arciere, auriga e suonatore di lira, e coincidevano infine con la teologia dei filosofi, con la regalità cosmica del sole. Seneca, prestandosi alle fantasie di Nerone adolescente e alle trame politiche di Agrippina, non sacrificava le esigenze della sua coscienza né le convinzioni derivategli dai suoi maestri stoici.[223]

Il «De clementia» e l'ideologia del principato

Insediato nella casa del principe per le cariche ricoperte presso il giovane Nerone già prima della morte di Claudio, Seneca è coinvolto nei progetti di Agrippina e del suo partito; ma solo con l'avvento di Nerone sarà direttamente associato alla gestione della politica imperiale. A quanto sembra, non ha conservato un'impressione molto favorevole della sua pretura, che considera come una funzione puramente onorifica; infatti qualche tempo dopo, nel *De tranquillitate animi*, scriveva che le incombenze del pretore urbano così come del *praetor peregrinus* (che giudicava i casi in cui fossero implicati dei forestieri), consistono quasi sempre nel ripetere solennemente le parole dettate da un assistente.[224] Seneca sa bene che le magistrature ufficiali non sono che una caricatura: il vero potere risiede altrove, nel consiglio degli «amici del principe»; ed è là che si accinge a esercitarlo. Ma prima di dedicarsi all'attività politica

quotidiana, Seneca ha esposto i principi dello stoicismo in un trattato dedicato a Nerone, spiegando al suo «allievo» la vera natura della *clementia*. Questo trattato, qualsiasi cosa si sia detto in contrario, è databile con sufficiente precisione in base a una esplicita allusione:[225] Nerone ha appena compiuto i 18 anni, il che colloca la composizione tra il 15 dicembre 55 e la fine del 56. D'altra parte, quando fu composto il *De clementia* Nerone portava il titolo di *Pater patriae*,[226] che assunse solo tra la fine del 55 e l'inizio del 56.[227] È dunque insostenibile l'ipotesi di F. Préchac, secondo cui bisogna correggere la cifra di 18 anni, corrotta nel testo, e attribuire il trattato all'anno 55.[228]

Il *De clementia* si presenta nella forma di un'opera in due libri, di mole molto diversa giacché il secondo non raggiunge la quarta parte del primo. E non è questa la sola differenza; come il primo è composto con cura, così il secondo è informe e dà l'impressione di essere incompleto, almeno nella stesura giunta fino a noi;[229] ma non è affatto certo che tale impressione sia il risultato di una mutilazione accidentale.

Il secondo libro riveste la forma di un trattato teorico, nel quale sono discusse le definizioni delle virtù nei termini propri della dottrina stoica. Sono evidenti alcune analogie di metodo con il *De vita beata*.[230] Il primo libro, al contrario, è un vero e proprio discorso, formato da due parti di lunghezza press'a poco uguale, divise dal capitolo XI e simmetriche tra loro. Come in una *suasoria* tradizionale, sono esposti successivamente due punti di vista, quello dello *ius* e quello dell'*aequitas*. Vi si alternano esempi raccontati con ammirevole senso drammatico (al punto che Corneille, come è noto, ne trasse ispirazione per il suo *Cinna*) e consigli precisi dati a Nerone.

Per tutti questi motivi si è tentati di ritenere che il trattato, così come lo conosciamo, sia il risultato di una sintesi incompiuta tra un discorso a Nerone e l'abbozzo di un'opera più tecnica, un'analisi della *clementia*, dello stesso genere di un'opera successiva, il *De constantia*, dove pure si mescolano consigli pratici e sillogismi stoici.[231] Se si accetta questa ipotesi, ne deriva che il discorso contenuto nel primo libro del *De clementia*, composto, come si è detto, fra il 15 dicembre 55 e il 15 dicembre 56, deve essere stato pronunciato in quest'arco di tempo, in occasione di una cerimonia solenne. Due occasioni appaiono particolarmente idonee, in quei dodici mesi, per una simile dichiarazione di principi, che enuncia la direttiva fondamentale del regno: la *nuncupatio votorum*, alle Calende del 3 gennaio, e l'entrata in carica di Seneca come console *suffectus*, probabilmente il 1° luglio.[232] Ma tra le due date la scelta è facile: è più verosimile pensare alla prima non solo perché, secondo le parole stesse di Seneca, Nerone è allora appena entrato nel diciannovesimo anno, ma anche

perché la *nuncupatio votorum* era celebrata, sotto Nerone, con una solennità particolare.[233] Sembra naturale che Seneca, responsabile davanti all'opinione pubblica del giovane principe, abbia pronunciato un discorso nel quale indicava pubblicamente a Nerone delle massime di governo e tracciava un programma «di buon augurio». Ciò non significa, certo, che il primo libro del trattato riproduca fedelmente il discorso del 1° gennaio 56; quando concepì il progetto di inserirlo in un trattato più ampio sulla clemenza, Seneca probabilmente lo rielaborò, ma gli conservò il carattere oratorio e il significato essenziale, che è una definizione della funzione della monarchia nella nuova Roma. Questo carattere è tanto evidente che Plinio si ispirerà a più riprese al *De clementia* nel *Panegirico* di Traiano, pronunciato in una occasione simile a quella che secondo la nostra supposizione diede lo spunto al «discorso» di Seneca.[234] Il *De clementia* precisa e conferma il «discorso del trono» pronunciato all'avvento di Nerone, poco più di un anno prima. Il regno di Gaio vi era rievocato in termini che lasciavano poco spazio al dubbio,[235] e non meno chiara era la condanna delle crudeltà di Claudio, «che fece cucire in un sacco più gente di quanta subì la stessa sorte, a quanto sappiamo, in tutti i secoli precedenti».[236]

Per contro si rievocano i primi tempi del regno di Tiberio[237] e soprattutto il periodo di Augusto, ma non di un Augusto riconciliato col senato e divenuto pompeiano.[238] Certo, si può vedere in questo discorso nient'altro che adulazione, ma sono degni di nota i punti di contatto con il tema dell'*Apocolokyntosis*, e anche con i propositi che abbiamo letto nella *Consolatoria a Polibio* e nella *Consolatoria a Marcia*.[239] Infine, è sicuro che tali parole rispondevano alle attese dell'opinione senatoria, che Seneca aveva il compito di riconciliare con il principe. E ciò tanto più in quanto era ancora vivo il ricordo della tragedia di palazzo che si era svolta un anno prima.[240] I moderni hanno spesso ritenuto che Seneca non poté celebrare la *clementia* di Nerone dopo la morte di Britannico, ed è questa per loro una delle ragioni più importanti per datare il trattato all'inizio dell'anno 55; ma vi è in ciò un errore di metodo, consistente nel modificare i fatti, contro l'evidenza, in nome di una certa verosimiglianza morale, che è a ben vedere anacronistica. Come Seneca avrebbe avuto l'ipocrisia di scrivere che il principe non ha ancora versato una goccia di sangue,[241] mentre aveva appena ucciso suo fratello?

Ma l'opinione pubblica non si dimostrò severa quanto i critici moderni riguardo a un assassinio che sembrava autorizzato dalla consuetudine delle case principesche.[242] Nel *De clementia* si parla di massime generali, di una filosofia della monarchia, non di singoli atti che talvolta, in gran segreto, la ragion di Stato esige. Anche se la morte di Britannico fu

realmente dovuta ad avvelenamento – e recentemente forti argomenti sono stati addotti in contrario[243] – anche se Nerone soppresse deliberatamente l'uomo del quale Agrippina stava per fare uno strumento di guerra civile, poteva sembrare «clemente» nei confronti dello Stato e del mondo evitare al prezzo di una sola morte il sacrificio di innumerevoli vite umane.[243bis] L'esperienza del secolo precedente doveva indurre i Romani all'indulgenza. Quando, nel 68, si scatenerà nuovamente la guerra civile, si misureranno sui campi di battaglia, nello scontro tra gli eserciti rivali, le conseguenze di una «rivoluzione di palazzo».

D'altronde, durante l'anno 55 ci fu la prova di come Nerone esercitasse la clemenza all'interno della propria casa; per esempio nel modo in cui il principe, consigliato da Seneca, aveva regolato i problemi che si erano presentati, istruito il processo ad Agrippina, accusata di complotto,[244] e poi quello di Burro, con una tale generosità che l'accusato aveva potuto sedere fra i giudici.[245] Nell'udire Seneca dichiarare a Nerone che «la clemenza rende felice e tranquilla ogni casa in cui si manifesta; ma in un palazzo reale è tanto più ammirevole quanto più è rara»,[246] gli ascoltatori si ricordavano di due episodi in netto contrasto con il comportamento di Claudio, che aveva fatto morire Messalina senza neanche ascoltarla. La «clemenza» di Nerone in quelle circostanze faceva pensare che la morte di Britannico, dopo tutto, forse era stata naturale. Infine è raro che i discorsi politici, i discorsi programmatici in particolare, siano confessioni pubbliche; l'estremo rigore dei principi che si vorrebbero veder applicati da Seneca mal si concilia con le necessità del potere. Si può immaginare Seneca che, il giorno della *votorum nuncupatio*, di fronte allo stesso Nerone e ai magistrati in procinto di entrare in carica, deplora la morte di Britannico, sia pure con parole velate? Si obietterà forse che avrebbe potuto tacere. Ma ciò avrebbe significato lasciar il campo libero alle interpretazioni più maligne: per tutto l'anno precedente, infatti, Nerone, ispirato da Seneca, aveva preso come tema principale della sua propaganda l'idea della clemenza.[247] Dopo un anno di regno, ci si aspettava un bilancio. Il discorso del Campidoglio (se si accetta la nostra ipotesi) ebbe questo carattere: in quanto atto politico non poteva obbedire agli scrupoli di una coscienza solitaria. Ma si comprende pure perché Seneca, se per un momento pensò di inserire questo discorso in un trattato sulla clemenza, non trovò mai il coraggio di portare il disegno a compimento: non sarebbe più apparso, allora, l'uomo di Stato intento a rassicurare un'opinione pubblica scossa forse, malgrado tutto, dalla morte di Britannico, mediante l'insistenza sul motivo della clemenza, ma un filosofo capace di tradire la propria coscienza e di mentire davanti a tutti. Che Seneca, uomo di lettere, abbia avuto la tentazione di «non

rinunciare a nulla», lo comprendiamo; ma comprendiamo altresì come egli si sia fermato nel suo tentativo e non abbia mai portato a conclusione questo trattato. Tanto più che Seneca ebbe i più foschi presentimenti sulla natura di Nerone, se dobbiamo credere alla testimonianza dello stesso scolio a Giovenale, che ci ha informati sullo stato d'animo del filosofo al suo ritorno dalla Corsica. Secondo questo scolio Seneca, di casa presso la corte, si accorse in fretta «che Nerone era di indole crudele e mostruosa, e tentò di addolcirla; nell'intimità era solito dire che questo leone feroce, una volta gustato sangue umano, avrebbe inevitabilmente ritrovato la crudeltà originale».[248] Viene spontaneo ricordare il famoso passo di Svetonio, che racconta come Seneca, quando fu scelto come precettore di Nerone, sognò di divenire il maestro di Caligola.[249] Si obietta, è vero,[250] che Seneca non credeva ai presagi contenuti nei sogni;[251] la cosa è senza importanza. Lo scolio a Giovenale ci dice che, fra i suoi amici, Seneca esprimeva sul suo allievo un giudizio ben diverso da quello imposto dalle esigenze della politica.

Nel *De clementia* si trovano gli elementi di una teoria del potere monarchico, chiaramente delineata e basata sullo stoicismo più ortodosso. Per convincersene basta ricordare formule come la seguente: «allo stesso modo che il corpo intero è al servizio dello spirito...», l'universo intero è diretto da un'anima dalla quale dipende la sua salvezza e, allo stesso modo, in uno Stato è il re che assicura la pace.[252] La «regalità» era considerata, sin dai primi stoici, come una forma della virtù del saggio.[253] Lo spirito regale consiste nel non riconoscere alcuna altra autorità se non quella della Ragione – ciò che è, per gli stoici, l'ideale dello spirito libero:[254] la vera regalità sarà quella che prende per norma, come Dio stesso nell'amministrazione dell'Universo, la Ragione perfetta. A questa condizione gli uomini, «animali ribelli», saranno disposti a obbedire, mentre rifiuterebbero di lasciarsi condurre da un'autorità arbitraria.

La regalità, dice Seneca, è conforme alla natura, non solo perché è l'immagine dell'ordine universale, ma perché la vediamo realizzata nel mondo animale e, in particolare, fra le api. È significativo trovare nel primo libro del *De clementia* tutta una parafrasi del mito virgiliano delle api, le cui implicazioni politiche (e stoiche) sono state da molto tempo messe in luce.[256]

Ma Seneca si spinge un po' più lontano dei suoi maestri stoici: una o due volte egli assimila il re all'astro del giorno; se questa nozione della regalità solare non è estranea al Portico,[257] l'accostamento assume un significato particolare quando si tratta di Nerone, la cui nascita, lo abbiamo ricordato, era stata contrassegnata da una «unione al disco solare».[258] I termini dei quali si serve Seneca per rivolgersi al giovane principe non

si comprendono veramente se non si tiene presente questa nascita «solare»: «Quando noi andiamo e veniamo», dice Seneca, «poche persone se ne accorgono, possiamo uscire, ritirarci e cambiarci d'abito senza che la folla se ne accorga, ma tu, tu non potrai, non più del sole, restare nascosto. Di fronte a te vi è una grande luce, e gli occhi di tutti sono rivolti verso quella. Penserai forse che esci dalla tua casa? Tu sei al tuo oriente!».[259] Anche se l'oratore pareva indulgere a una semplice immagine, il giovane principe, da parte sua, non poteva non comprendere.

Per questo il *De clementia* appare come un tentativo per rendere accettabile la monarchia di Nerone a un'opinione senatoria già abituata a considerare come una necessità l'istituzione imperiale.[260] Quest'ultima è ormai inevitabile. In proposito Seneca non si fa più illusioni, come non se ne era fatte Tiberio e non se ne farà Tacito. Le menti migliori riconoscono questa realtà e la deplorano: per rendere la situazione accettabile occorre, come già dice Seneca e postulava Cicerone, basandosi sull'analisi stoica dell'orgoglio umano – che il «re» sia in pari tempo un saggio, o che gli rassomigli il più possibile. Nerone, discepolo di Seneca, non sarà forse un «saggio» ma, fedele alla consegna di Zenone e Crisippo, tenterà di utilizzare una soluzione di ricambio: fungere lui, filosofo, da consigliere del «re».[261] Ma ciò non basta. Bisogna che l'opinione senatoria lo sappia, che lo approvi, e il tema-programma della *clementia* è il più adatto a convincerla – prima di tutto perché, dopo Caligola e Claudio, la clemenza di Nerone sarà un dono prezioso, poi perché la clemenza appare, grazie alla coerenza fondamentale tra le virtù, come la garanzia di tutte le altre.

Ma questo programma deve anche riscuotere l'approvazione di Nerone: questo giovane di diciannove anni ha già un proprio concetto della funzione regale. Abbiamo detto come la tradizione antoniana, il miraggio egiziano fossero presenti al suo spirito.[261bis] Con discrezione Seneca gli parla nel linguaggio a lui gradito. Come il giovane re dei paesi del Nilo, egli è il sole nascente, è l'astro i cui raggi vivificano il mondo intero. È il benefattore universale. Simili fantasie erano certamente esaltanti per quel giovane un po' incline all'utopia, desideroso di lasciare un nome glorioso.

Che le immagini solari, accolte da Seneca, abbiano esaltato la fantasia di Nerone, non può essere messo in dubbio. Non occorre ricordare la teologia solare della quale Nerone si circondò nel corso degli anni. Le testimonianze, ormai ben note, sono state raccolte per la prima volta da H.P. L'Orange che, in una memoria dei *Serta Eitremiana*, ha dimostrato che la *Domus Aurea* era un «*palazzo del sole*».[262] Lo stesso autore ha insistito, inoltre, sui simboli solari che appaiono sulle monete a partire dal 64,[263] e

sul colosso solare di *Nero-Helios* che si ergeva nel vestibolo del palazzo. F. Cumont aveva tratto la conclusione che la teologia solare di Nerone gli era stata ispirata dalla sua iniziazione, da parte di Tiridate, ai misteri di Mitra.[264] In effetti è probabile che la religione di Mitra andasse a rafforzare, nel principe, la fede nel suo destino solare; ma abbiamo visto i motivi per i quali questa fede doveva già esistere in lui, e le origini egiziane che le si possono assegnare. H.P. L'Orange, che non fa menzione della «predestinazione» di Nerone a proposito della tradizione egiziana, né dei riti dell'investitura solare, discerne nondimeno l'influenza esercitata sul suo pensiero dalla monarchia tolemaica.[265] L'impressione è che questa teologia solare, inizialmente ispirata al giovane principe dalle circostanze quasi miracolose della sua nascita, fu utilizzata con cautela da Seneca per appoggiare una teoria stoica della monarchia – la sola accettabile da un'aristocrazia molto impregnata delle dottrine del Portico – poi, una volta scomparso il filosofo, si manifestò senza più veli.[266] Non è necessario supporre che Nerone nutrisse un sentimento religioso, una devozione particolare nei confronti del dio Sole:[267] il Sole è il simbolo del suo destino, egli stesso si considera votato alla divinizzazione astrale.[268] Lo è in virtù delle leggi dell'Universo; possiede il carisma supremo, conferitogli dal Destino, e se alberga in lui un sentimento di devozione, è verso sé stesso, «artista» sovrano, fonte di ogni bellezza e di ogni eccellenza.[269]

Risulta chiara allora l'importanza politica del *De clementia*. Questo trattato – o meglio, diremmo, questo discorso – segna una tappa nel regno di Nerone e anche nell'evoluzione del principato. Con un senso vivissimo della storia, Seneca sa che il regime imperiale sarà accettabile per l'*élite* romana solo se ha delle basi filosofiche, se il principe è, in qualche misura, un saggio, se possiede le virtù fondamentali della *sapientia*. Si ricorda, forse, del *clupeus virtutis* offerto dai senatori ad Augusto e già si delinea la concezione antoniana del potere, quella dell'*Optimus princeps*, che non nasce ai tempi di Traiano ma affonda le sue radici nella primitiva elaborazione del principato. Seneca prosegue così l'opera iniziata da Cicerone con il *De republica*.

Il problema dell'azione politica

Il *De clementia* ci consente dunque di intravvedere con quale spirito Seneca si dispose a contribuire alla «propaganda» del nuovo regime, accettando ciò che era inevitabile e facendosi portavoce delle idee monarchiche che, in incubazione sotto il regno di Augusto, erano emerse alla luce con Germanico, erano esplose con suo figlio Caligola e adesso riprende-

vano vigore, dopo l'eclissi momentanea attraversata durante il regno di Claudio. Consapevole che la realtà di un regime politico non poteva essere racchiusa in formule filosofiche, ma persuaso altresì che le verità intuite dai filosofi dovevano dominare l'azione, Seneca si era sforzato di dare all'idea imperiale una consistenza nuova, sempre più necessaria a mano a mano che andava affievolendosi lo slancio iniziale comunicato all'istituzione dal principato augusteo. Il «diritto divino» di Augusto, figlio del divo Cesare, diveniva di regno in regno sempre meno capace di parlare al cuore e all'immaginazione degli uomini. Ma, come tutti riconoscevano, il regime del principato non poteva essere soppresso: era impossibile ritornare all'eguaglianza repubblicana precedente al primo triumvirato, a un «pompeianesimo» radicale. Ma era forse possibile ritornare al pompeianismo degli ultimi anni della Repubblica, alla concezione di un Grande Protettore, che lavorasse in armonia con un senato ristabilito nella sua *auctoritas* di un tempo. Era questo un aspetto del programma di Seneca, come si è detto. Ma Seneca era ben consapevole che un tale equilibrio tra il principe e il *Consilium* supremo dello Stato, se costituiva un eccellente modo di governo e di amministrazione, non bastava a soddisfare l'immaginazione dei sudditi di Roma. Seneca aveva viaggiato in Egitto, e ciò spiega forse l'attenzione tutta particolare da lui riservata all'ideologia politica di quel paese, dove Nerone era re. Sapeva anche quanto importante fosse la metà orientale dell'Impero: se gli italici e i romani dell'Urbe potevano accontentarsi di una costituzione giuridicamente equilibrata, l'equilibrio dei poteri tra il senato e il principe preoccupava ben poco i popoli sudditi o alleati, abituati a volgere i loro sguardi verso il secondo, divenuto loro sovrano. Innumerevoli erano in ogni parte dell'Impero le manifestazioni della devozione al culto imperiale: non solo in Asia e in Egitto, ma anche nella Grecia propriamente detta, in Spagna e in Gallia.[270] L'Impero aveva bisogno di un dio, di un imperatore divino. Seneca non intendeva negarglielo. Non poteva farlo: il *De clementia*, in cui sentiamo almeno l'eco del discorso pronunciato alle calende del gennaio 56, si sforza di integrare, in questa concezione nuova della regalità, le aspirazioni popolari e le esigenze di un senato tradizionalista, ma anche impregnato di filosofia stoica. Se il discorso pronunciato da Nerone al suo avvento al potere esponeva il programma del principe, nella prospettiva dei rapporti con il senato e con la diarchia augustea, quello del 56 annuncia il programma più ampio che Seneca ha concepito ed elaborato, dopo un anno e più di potere. Di fronte alle rivolte dei Parti, si rese conto delle difficoltà sollevate dalla presenza di Roma e dal mantenimento della sua influenza in Armenia. Sappiamo da Tacito come questo problema si pose in modo drammatico, quando

Agrippina fu sul punto di apparire pubblicamente a una udienza degli ambasciatori armeni.[271] Ma l'aneddoto non esaurisce la realtà: non è che un sintomo. Bisognava che Nerone apparisse, agli occhi degli Armeni, come l'eguale in prestigio del re dei Parti, al quale guardavano gli abitanti di quel paese. Parecchi anni dopo, in occasione dell'ambasciata di Tiridate, nel 66, i caratteri «solari» della regalità di Nerone serviranno a coprire con un pretesto onorevole la sottomissione del principe all'imperatore. Ora, proprio questi caratteri solari sono affermati dal *De clementia*, mentre la questione armena, da un anno sul tappeto, entra nella fase acuta. La coincidenza è troppo evidente e troppo precisa perché si possa negare a Seneca una chiaroveggenza politica i cui benefici effetti per Roma si faranno sentire pienamente alla fine del regno.

Ma se riusciamo a cogliere Seneca «al lavoro», possiamo indovinare ciò che pensa delle responsabilità sempre maggiori che gravano su di lui? Riusciamo a immaginare quali fossero i suoi sentimenti nella situazione in cui lo aveva posto la Fortuna?

Abbiamo già detto[272] che, verso la fine del suo esilio, Seneca sembrava aver rinunciato, almeno *in spirito*, a qualsiasi carriera politica. E lo ritroviamo, quattro o cinque anni dopo, impegnato a elaborare una nuova ideologia del principato. Non è forse questa una delle contraddizioni di cui è così spesso accusato? Si può sostenere, certamente, che egli non si era mai veramente rassegnato, che era pronto ad ascoltare il «canto delle sirene» perché le loro lusinghe corrispondevano a un desiderio profondo e sempre vivo in lui. Probabilmente in questo c'è del vero. Effettivamente vediamo Seneca pochi mesi, forse pochi giorni dopo il suo ritorno a Roma, immergersi nella vita mondana, assistere a una riunione dove si adulano le manie del principe, si lusingano la sua vanità e le sue ambizioni dinastiche.[273] Ma è troppo facile gridare all'ipocrisia e formulare, dall'esterno, un giudizio di condanna. Possiamo concedere un po' di credito al filosofo ed evitare di abbassarlo al livello dell'umanità più volgare, anche se con essa condivide alcune debolezze.

Da molto tempo familiare con il pensiero stoico, e assiduo lettore dei filosofi greci, Seneca sapeva che lo spirito umano è votato all'attività, che niente è più contrario alla sua natura come il totale rifiuto dell'azione.[274] Sapeva inoltre che i maestri dello stoicismo consideravano un dovere, per un uomo capace di assumersi tale responsabilità, partecipare alla vita politica o, quanto meno, «servire gli uomini». Con tali premesse egli poteva essere legittimamente tentato, una volta che le circostanze esterne glielo permettessero, di accettare le responsabilità che Agrippina gli offriva. E non solo tentato, ma moralmente obbligato.

Per un caso fortunato questo ragionamento, basato sui principi del

Portico, trova una conferma almeno parziale in alcuni passi dello stesso Seneca che, messi a confronto, possono illuminarci sulla condizione di spirito in cui si trovava quando divenne il precettore, quindi il consigliere di Nerone.

Il problema dell'azione politica è stato esaminato e discusso da Seneca nel *De tranquillitate animi* che, riteniamo, precede di uno o due anni, forse tre, il *De clementia*.[275] Sul principio dell'obbligo del «saggio» di rendersi utile agli uomini non vi è alcuna esitazione: un tale obbligo è assoluto e, se le circostanze gli impediscono di dedicarsi alla vita pubblica, bisogna indietreggiare solo «un passo alla volta», senza abbandonare il terreno dove l'azione è possibile.[276] D'altronde accade che certe situazioni politiche, in apparenza molto sfavorevoli, si rivelino in pratica meno pericolose della libertà: così Socrate, che aveva sfidato impunemente i Trenta Tiranni, fu assassinato dalla democrazia.[277] Il che dimostra, dice Seneca, «che anche in una città oppressa l'uomo saggio ha la possibilità di mettersi in evidenza».[278] Su questo punto, la concezione di Seneca si contrappone a quella di Atenodoro, figlio di Sandone, che verso l'anno 45 a.C., forse prima, consigliava a un interlocutore a noi ignoto di star lontano dalla politica a causa delle difficili circostanze nelle quali si trovava lo Stato.[279]

Ci si può chiedere allora se Seneca non contraddice ciò che aveva scritto intorno al 49, crediamo, nel trattato sulla *Brevità della vita*: è questo uno dei motivi che hanno spinto i critici moderni ad attribuire la stesura di questo trattato agli anni successivi al ritiro del filosofo, o al momento in cui cominciava ad allontanarsi dall'azione politica.[280] Come mai, si dice, Seneca potrebbe consigliare al suocero, Paolino, di abbandonare la carica di *praefectus annonae* e, in pari tempo, accettare di divenire il precettore di Nerone? Ciò appare impossibile, a meno che Seneca fosse talmente ipocrita da smentire clamorosamente i suoi scritti con la sua condotta.

Ma si rischia così di fraintendere il significato del trattato sulla *Brevità della vita*. Seneca non condanna, in quanto tale, l'attività sociale o politica, denuncia semplicemente il pericolo di lasciarsi dominare dalle cure esteriori della vita, dando troppo peso al valore dell'opinione. Tale problema non si pone sul piano dell'azione politica; vi sono uomini «occupati» dal vino, dal piacere carnale, dal desiderio della gloria, dal gusto dell'intrigo, tutte cose che si impadroniscono dell'anima e impediscono di sviluppare i lati migliori[281] del carattere. Seneca conclude che nulla di elevato ci si può aspettare da un uomo soggetto a una di queste schiavitù: né l'eloquenza, né l'attività intellettuale perché, dice, «un animo intento a più cose non può assimilare nulla di elevato e rifiuta ogni cosa come se

gliela si volesse ficcar dentro per forza».[282] L'obiettivo consigliato da Seneca è la conquista dell'indipendenza spirituale, la liberazione «in spirito» – che non è incompatibile con l'azione, di qualunque ordine essa sia. Ma tale azione dovrà essere il prodotto di uno spirito indipendente, non prescriversi lo scopo di ottenere meschini vantaggi materiali, la fortuna, gli onori, una reputazione lusinghiera o un bravo cuoco. Uno dei peccati più gravi degli «occupati» è lo spreco del tempo, l'incapacità di misurarne il valore; come abbiamo cercato di dimostrare,[283] questa analisi del tempo, nel *De brevitate vitae* e in altri dialoghi di Seneca, è il primo passo di tutte le esortazioni. Nei confronti della vita attiva lo spirito deve assumere un atteggiamento di distacco, simile a quello che deve tenere verso le ricchezze o la morte stessa. Come la povertà non è condizione necessaria della saggezza, così l'ozio totale, l'inerzia assoluta non è indispensabile per il conseguimento del vero *otium*.[284] Certo Paolino è invitato ad abbandonare la sua carica, ma solo perché ha raggiunto l'età giusta per farlo, perché in passato ha avuto molte traversie.[285] Non abbiamo elementi per calcolare l'età di Paolino: se è vero che il figlio fu console vicario attorno al 54, egli stesso doveva aver raggiunto o più probabilmente superato la cinquantina, era dunque alle soglie della vecchiaia. Ma tanti dubbi e tante ipotesi sono stati sollevati a proposito di questo personaggio e della sua famiglia – può trattarsi dello stesso individuo incaricato di funzioni annonarie straordinarie dopo il suo consolato, o di altri, del tutto diversi – che non osiamo allontanarci dall'ipotesi tradizionale[286] che appare, dopo tutto, la più semplice.

Comunque sia, è difficile considerare come equivalenti una prefettura dell'annona, che riguarda il nutrimento degli uomini,[287] e una funzione propriamente politica. Per esercitare la prima basta un'esattezza meticolosa, una coscienza scrupolosa – ma l'attività che essa comporta non mette in gioco le vere qualità e le virtù di un uomo degno di questo nome.[288] Quando gli stoici invitano i loro discepoli a farsi carico della vita politica, pensano alle funzioni di governo, alle magistrature, e non agli uffici amministrativi. Una dozzina d'anni più tardi, come vedremo, Seneca inviterà Lucilio, per quanto molto più giovane di Paolino,[289] ad abbandonare la procura della Sicilia.

Ricordiamoci che la dottrina stoica, tanto al tempo di Zenone o di Crisippo che a quello di Panezio e, in seguito, di Cicerone, doveva applicarsi a uomini in grado di ricoprire responsabilità politiche nella repubblica – città greca o repubblica romana – o di divenire «gli amici del re», cioè i consiglieri di un sovrano assoluto. Funzioni quali le procure e le prefetture imperiali allora erano molto al di sotto di queste; sarebbero state considerate appena degne di un uomo libero. Nel rivolgersi a Pao-

lino Seneca ne è così consapevole da sentire il bisogno di affermare che la funzione del suocero è «onorevole, certo, ma poco compatibile con la vita beata»,[290] cioè con la vita umana nella sua forma più alta e più nobile.

Per tutti questi motivi, non pensiamo che vi sia contraddizione tra il *De brevitate vitae* e il *De tranquillitate animi*, né che Seneca abbia espresso di volta in volta opinioni dettate dalla preoccupazione di difendere tesi alle quali non aderiva, in breve che la retorica abbia prevalso sulla sincerità. La conciliazione ultima andrà cercata, pensiamo, nel *De otio*, e potrebbe esserlo con maggiore sicurezza se, purtroppo, questo trattato non ci fosse giunto mutilo, in modo tale da rendere difficile discernere tutte le sfumature della dottrina che vi è sostenuta. La data del *De otio* è una delle più discusse,[291] e, a seconda della data che attribuiremo al dialogo, l'interpretazione sarà molto diversa: testimonianza sull'atteggiamento di Seneca durante il regno di Caligola o al tempo dell'esilio, minaccia di un ministro che cerca di mantenere il suo favore presso il principe, scoraggiamento di un uomo posto davanti all'evidente fallimento del suo ideale politico, tutto ciò è possibile, e una scelta fatta a questo punto tra le varie ipotesi sarebbe arbitraria. Per questo motivo ci pare più fecondo collocare questa meditazione sull'*otium* e sul diritto, per taluni spiriti, di rinunciare alla politica attiva, nel quadro della morale non solo dello stoicismo in generale, ma del medio Portico, la cui dottrina è esposta nel *De officiis* di Cicerone.

Anche là si trova posto il problema della partecipazione alla vita politica, nella sua forma più alta, e si sostiene che l'*otium*, o quanto meno l'allontanamento dagli affari pubblici, è legato alla possibilità per il «saggio» di mantenere il suo equilibrio interiore, la «tranquillità dell'anima»:[292] l'attività politica non deve essere intrapresa dal saggio, o, più generalmente, dal *proficiens*, se essa rischia di distruggere questa calma. Cicerone fa rientrare il problema dell'*otium* nel quadro più generale dell'analisi concernente la *magnitudo animi*, che non è affatto, in questo trattato, la virtù così chiamata dagli antichi stoici, la μεγαλοψυχία, ma una forma generale di coraggio. E pare indubbio che questo ampliamento del concetto, che si richiama a idee platoniche e aristoteliche, risalga a Panezio, o più probabilmente al suo maestro Antipatro di Tarso.[293]

In queste condizioni l'attività politica non è più considerata come un «bene» in sé – ciò che, d'altronde, non è mai stata, nemmeno al tempo dell'antico Portico[294] – ma come un modo di attività possibile e conforme alla natura, per il saggio, se le circostanze interiori ed esteriori lo consentono.

È probabile, dicevamo, che la teoria ciceroniana dell'*otium*, così come la troviamo formulata nel *De officiis*, abbia la sua origine in Panezio. In-

fatti in Cicerone e nel *De tranquillitate animi* di Seneca troviamo idee e formulazioni molto simili, che non possono essere spiegate se non ricorrendo a una fonte comune. Nel *De officiis* leggiamo ad esempio, tra i consigli dati a colui che vorrà occuparsi degli affari pubblici, l'esortazione a mantenere la tranquillità e la sicurezza d'animo quanto e più dei filosofi, se vuol vivere con dignità e fermezza.[295] Per questo il saggio dovrà, prima di tutto, accertarsi di possedere tutte le qualità necessarie all'esecuzione dei compiti che si propone.[296] Ora, noi conosciamo la fonte di questo precetto, che è il trattato di Democrito sull'εὐθυμία e la conosciamo in particolare per Seneca (e per Plutarco). Seneca vi si richiama due volte, la prima nel terzo libro del *De ira*,[297] la seconda nel *De tranquillitate animi*.[298] È un tema classico di ogni trattazione dell'εὐθυμία. Mutuato da Democrito, esso è passato per il tramite di Panezio nel *De officiis*, sia che Cicerone abbia contaminato il Περὶ εὐθυμίας e il Περὶ χαθήχοντος di Panezio, sia, cosa più verosimile, che nell'una e nell'altra opera Panezio abbia affrontato gli stessi temi utilizzando, per la sua analisi della μεγαλοψυχία, la teoria dell'εὐθυμία.

Comunque sia, Seneca non ha certamente attinto da Cicerone il tema democriteo: quando vi si riferisce, nel libro III del *De ira*, lo fa per definire le condizioni della *tranquillitas animi* e non, come nel *De officiis*, per quelle dell'attività politica. E lo stesso avviene nel *De tranquillitate animi*. Due ipotesi dunque, e solo due, restano possibili: una derivazione diretta da Democrito a Seneca o un richiamo di quest'ultimo a Panezio.

Questa seconda ipotesi è certamente quella più valida. Abbiamo infatti la prova che Seneca conosceva il Περὶ εὐθυμίας di Panezio sin dal momento in cui componeva il secondo libro del *De ira*: si tratta di un giudizio attribuito a Fabius Cuntactor, secondo il quale la peggiore scusa per un capo militare era ammettere di essere stato colto di sorpresa: «*non putavi*».[299] Ora, lo stesso precetto figura nel *De officiis* di Cicerone[300] e anche nel *De tranquillitate animi* di Plutarco,[301] dove apprendiamo, per di più, che il tema era stato abbondantemente trattato da Carneade, il quale prendeva ad esempio Perseo e Paolo Emilio.[302] E questa volta non si tratta più di un precetto democriteo, ma di una massima vagamente collegata ai Pitagorici.[303] Cicerone la accredita ad Anassagora.[304] Da questa serie di accostamenti si deduce che un tema apparso nel libro I del *De officiis*, che si sa essere direttamente ispirato da Panezio, poi nel *De tranquillitate animi* di Plutarco, che sicuramente aveva tra le sue fonti il Περὶ εὐθυμίας di Panezio, è evidentemente un tema paneziano; e ce ne dà conferma il fatto che, per il precetto democriteo, che abbiamo seguito, anch'esso, attraverso gli stessi autori, la serie è pressoché identica, con la differenza che, al posto di Anassagora, è Democrito a costituire il riferi-

mento più antico. Siamo così in presenza di due «insiemi», dei quali uno comprende Democrito, il *De officiis* di Cicerone, Plutarco e il *De ira*, l'altro Anassagora, il *De officiis* di Cicerone, Plutarco e il *De ira*. Il sotto-insieme comune è qualificato dalla derivazione da Panezio. Possiamo dunque concludere con certezza che Seneca, nel momento in cui assunse le responsabilità politiche che sappiamo, conosceva l'opera di Panezio e basava la sua condotta sui precetti in essa contenuti. Sappiamo infatti che il III libro del *De ira*, necessariamente anteriore al 52 (perché Novato vi è ancora chiamato con questo nome) data con ogni probabilità dall'anno 41. In quel momento, in una Roma liberata dal tiranno e rinata alla libertà, il problema dell'azione politica si pone non solo a Seneca, che può sperare di riprendere la carriera interrotta nell'autunno del 39, ma a suo fratello Novato, la cui ambizione era nota, e che effettivamente esercita sotto Claudio cariche importanti.[305] Nel momento in cui Seneca compone il III libro del *De ira*, si trova quasi esattamente nella stessa situazione in cui si trovava Cicerone quando, dopo l'intervallo d'*otium* forzato impostogli dalla dittatura di Cesare, si preoccupava di definire nel *De officiis* le condizioni nelle quali saggezza e vita politica possono conciliarsi. Seneca, come Cicerone, chiede la soluzione del problema a Panezio. Sappiamo, grazie al *De officiis*, quale era la risposta di quest'ultimo: ciò che conviene salvaguardare innanzitutto è la tranquillità dell'anima, l'equilibrio interiore. Taluni sono in grado di mantenere un tale stato anche nell'azione: costoro dovranno dunque applicare la massima stoica che impone al saggio di prender parte alla vita della città. Ma l'attività politica non è un bene in sé, non è che un mezzo attraverso il quale l'anima afferma la sua superiorità; è un'«ōpzione» possibile. Seneca, fedele a Panezio nel 41, lo sarà ancora dopo l'esilio, quando deciderà di cedere al richiamo di Agrippina.

Alla luce dell'etica paneziana, il *De tranquillitate animi* assume un significato più profondo nell'opera di Seneca. Al di là dei consigli a Sereno, ciò che vi percepiamo sono i colloqui di Seneca con sé stesso, quando decise di accettare l'incarico al Palatino. Ci dice infatti che, prima di intraprendere qualsiasi attività, è opportuno esaminare tre punti: la nostra propria indole, quella degli affari ai quali pensiamo di dedicarci, infine gli uomini per i quali intraprendiamo tale sforzo e coloro in compagnia dei quali dovremo agire.[306] Il primo punto altro non è che l'applicazione del precetto che Panezio trae da Democrito, e lo stesso vale per il secondo. Seneca prende in considerazione tre circostanze esteriori suscettibili di distogliere dall'azione: eloquio difettoso, una fortuna insufficiente a far fronte alle spese richieste dalla vita pubblica, una salute malferma. Analisi che si addice a un senatore più che a ogni altro: l'eloquenza è ne-

cessaria nella curia, nei tribunali, nelle diverse circostanze in cui, come magistrato, deve prendere la parola; essa è molto meno necessaria ai membri dell'ordine equestre. La ricchezza è indispensabile a un senatore per garantirgli un conveniente tenore di vita, e si sa fino a che punto, sotto il regno di Nerone, molti senatori facevano fatica a conservare il loro rango;[307] per quanto riguarda la salute, è noto che Seneca fu un eterno malato; ma, per la verità, le preoccupazioni nutrite sul suo conto ebbero un fondamento reale soprattutto durante la sua adolescenza; non solo il soggiorno in Egitto pare avergli giovato ma, apparentemente, il lungo periodo di riposo in Corsica, la vita frugale che condusse per tutta la sua esistenza ne avevano molto migliorato la salute. Egli sembra d'altronde esserne preoccupato in continuazione: aveva escogitato esercizi di ginnastica adatti alle sue forze: corsa, pesi, salto in lungo e in alto, movimenti delle gambe, tutte forme di allenamento che figurano ancora oggi nella ginnastica destinata a mantenere l'equilibrio del corpo.[308] Risulta inoltre che conservò sempre l'uso dei bagni freddi e che, nonostante la sua presunta salute cagionevole, si tuffava nell'Euripe del Campo di Marte alle Calende di gennaio.[309] La stessa lettera che ci informa di queste pratiche del filosofo ce lo mostra impegnato quotidianamente in esercizi di corsa, al seguito di un giovane schiavo; e all'età di 63 o forse 64 anni, ciò di cui Seneca si lamenta è che il suo allenatore, un adolescente, abbia tendenza a correre un po' troppo in fretta perché lui possa seguirlo.[310]

È difficile dunque pensare che Seneca non abbia avuto per la sua salute tutte le cure possibili; nel 49 o nel 50 poteva benissimo pensare che le sue condizioni fisiche non sarebbero state di ostacolo all'esercizio delle funzioni che gli venivano proposte.

Ma nelle opere di Panezio Seneca trovava anche altro. Il precetto di Democrito che figurava nel Περὶ εὐθυμίας contiene un consiglio ancora più preciso, dal quale Seneca, una volta entrato al servizio di Nerone, trarrà il massimo profitto possibile. Democrito aveva infatti scritto: «L'uomo che vuole raggiungere la calma interiore non deve immischiarsi in troppi affari, e in tutti quelli dei quali s'interessa non deve valicare i suoi poteri e le sue capacità naturali. Al contrario deve stare attento, quando la buona sorte gli arride e lo spinge a procedere oltre, a non fidarsi delle apparenze, a non fare troppa stima dei vantaggi ottenuti e a non assumere iniziative che superino le sue forze. Una taglia normale è più salutare dell'obesità».[311]

Ciò equivale a considerare sempre revocabile l'impegno che ci lega «agli affari», a non farne mai una *occupatio*, una ossessione, quel genere di schiavitù contro il quale Seneca metteva in guardia Paolino e del quale

soffrirono tutti gli uomini di Stato il cui esempio egli cita per indurre il suo amico a lasciare la prefettura dell'annona. In altri termini, l'attività non deve mai dominare al punto da togliere l'indipendenza di giudizio. Questa lucida introspezione, questa diffidenza nei confronti della Fortuna, questa attenzione a non attribuire mai al proprio merito ciò che è un dono degli dei, sono qualità che ritroviamo in tutta l'opera di Seneca, e in particolare nel dialogo da lui composto al culmine della sua carriera, il *De vita beata*.

Proprio nell'ultimo paragrafo di questo dialogo a noi giunto scopriamo la prova che Seneca, mentre appare trionfante e onnipotente, non si lascia addormentare dalla propria felicità: «Io», scrive, «guardando dall'alto, vedo quali tempeste vi pendono sul capo per scoppiare di lì a poco con i loro nembi o, già vicine, si fanno più da presso per portar via voi e le vostre cose».[312] È ormai probabile che le tempeste che il filosofo presagisce siano tempeste politiche, giacché è l'epoca in cui Nerone comincia a rivelarsi per quello che sarà alcuni anni dopo; già il giovane principe è soggetto all'influenza di Poppea, percorre di notte le vie di Roma e comincia a comportarsi come fosse musico, attore, auriga. Si sa che fu proprio Gallione, il fratello di Seneca – al quale è dedicato il *De vita beata* – a fungere da presentatore quando, nel 59, Nerone si esibì al teatro come citaredo, assistito nella sua rappresentazione da Burro e da Seneca.[313] Gallione conosce dunque il segreto di un avvenire che si preannuncia angoscioso; comprende al volo le allusioni contenute nel trattato; deve persuadersi che ben presto la filosofia sarà più necessaria che mai e che fin d'ora deve preparare gli animi a conservare, nonostante tutto, l'equilibrio e il distacco che sono la condizione della gioia interiore, della *tranquillitas animi*, da intendere a un tempo come ricompensa della condotta virtuosa e come premessa di un'attività conforme all'*honestum*.

Ma già nel *De tranquillitate animi* Seneca scrive che, «se ti toccherà vivere in un periodo nel quale la situazione politica non è favorevole»,[314] bisogna stare attenti a non attendere «che siano gli eventi a lasciarti, ma tu ad allontanarti da loro».[315] Così non si può che rilevare e lodare la *constantia* di Seneca, la sua fedeltà alle risoluzioni prese all'inizio del suo «ministero»: tali risoluzioni egli le applicherà molti anni dopo, quando la sua situazione al Palatino non gli consentirà più di fare la sua politica; chiederà allora a Nerone il permesso di ritirarsi e, poiché il Principe gli opporrà un rifiuto, si allontanerà volontariamente dalla corte e si rinchiuderà in un isolamento che, alla fine, gli costerà la vita. Seneca non cercherà mai di mantenersi al potere a ogni costo: sin dall'inizio aveva rinunciato, in spirito, a tutto ciò che si connetteva alle funzioni esercitate, la potenza, gli onori, il denaro, beni che per lui erano solo «indifferenti»,

cose talvolta «preferibili»[316] ma suscettibili di divenire un motivo di preoccupazione, un fardello insopportabile e un corrispettivo della servitù.[317] Questa rinuncia «in spirito» è spesso difficile da concepire anche per gli storici di oggi, che preferiscono parlare di ipocrisia. Eppure Seneca stesso ci ha fornito indicazioni chiare su questo atteggiamento, che è per lui fondamentale nella vita interiore; lo applica, in particolare, al problema della morte. Da Epicuro prende il precetto «*meditare mortem*», un addestramento che ci insegna a morire e che consiste nell'accettare in spirito la propria morte.[318] È questa una delle prime lezioni che dà a Lucilio, invitandolo a meditare sulla frase di Eraclito secondo cui «un giorno è eguale a qualsiasi altro giorno».[319] La vita, come la fortuna e gli onori, è qualcosa di «indifferente»; perciò non deve essere troppo amata né disprezzata (è un male cercare la morte per disprezzo della vita).[320] La vita, come gli onori, la ricchezza, la potenza, è solo un mezzo per servire gli altri. È ciò che insegna l'esempio di quell'amico di Seneca, vecchio e malato, che rifiuta di mettere fine ai suoi tormenti sino a quando potrà essere utile ai familiari.[321]

Allo stesso modo, pensiamo che Seneca abbia accettato la servitù del potere perché riteneva così di «essere utile» al genere umano, senza però mai confondere il mezzo con il fine; e che, sin dal principio, abbia dato il suo consenso implicito alle peggiori conseguenze.

Seneca al potere

Chiamando Seneca presso Nerone, Agrippina non intendeva certo iniziare quest'ultimo alla filosofia, attività che giudicava poco confacente ad un principe.[322] Aveva scelto Seneca in quanto uomo onesto, abile nel parlare, e, in pari tempo, aderente al suo partito. Che, per di più, fosse filosofo, non le importava. Ma i calcoli di Agrippina si rivelarono inesatti: in Seneca fu il filosofo che ben presto prevalse, fu la dottrina morale a dettare i comportamenti del consigliere e del ministro. Abbiamo visto come Seneca seppe abbozzare, nel *De clementia*, una teoria della potenza imperiale che conciliava gli imperativi della realtà e le esigenze della sua coscienza di stoico; e sappiamo che era ben deciso a non deviare dalla linea di condotta che si era prefissa. Sarebbe molto interessante rintracciare, nella storia di quegli anni durante i quali fu al potere, il segno della sua azione. Purtroppo le nostre fonti sono molto vaghe in proposito. Dione Cassio si limita ad affermare che Seneca e Burro si accordarono, dopo aver messo fine alle ambizioni di Agrippina (cioè dopo l'affare degli ambasciatori armeni),[323] per «effettuare vari cambiamenti

nell'amministrazione, abrogando certe leggi, imponendone di nuove» e lasciando che Nerone soddisfacesse tranquillamente i suoi istinti perversi.[324] Siamo ridotti quindi alle congetture: solo a titolo di ipotesi si potranno attribuire all'ispirazione di Seneca gli atti politici che *sembrano* accordarsi con i principi della dottrina stoica.[325] Ma possiamo, forse, cercare di essere più precisi: ci è parso infatti che mai Seneca sia stato più vicino alle tesi di Panezio di quanto lo fu al tempo della sua partecipazione al potere. Sarà dunque soprattutto attraverso l'insegnamento del *De officiis* che converrà stabilire le corrispondenze desiderate; una volta ancora si rivelerà fruttuoso il paragone da noi istituito tra Seneca e Cicerone.

A. La politica estera

Sin dalla sua ascesa al ruolo di membro del *consilium principis* Seneca si trovò alle prese con un problema di politica estera: l'agitazione in Armenia, dove i Parti tentavano di acquistare un'influenza preponderante a detrimento dei Romani. Il governo di Roma dovette far fronte a una situazione diventata all'improvviso preoccupante.[326] Le misure indispensabili, prese da Seneca e da Burro, furono di due specie: da un lato preparativi militari, soprattutto difensivi, come il rafforzamento delle legioni stabilite nelle province vicine all'Armenia e l'ordine inviato ai re vassalli, Agrippa e Antioco, di effettuare una dimostrazione militare lungo le frontiere;[327] dall'altro lato si stabilirono nelle vicinanze dei territori contesi due principi tradizionalmente fedeli a Roma, Aristobulo e Soemo d'Emesia. Ma, una volta messo a punto questo dispositivo, e per quanto fossero stati lanciati dei ponti sull'Eufrate, l'ordine dell'offensiva generale non arrivava. Roma aveva nominato generale in capo, in quel settore, Cn. Domizio Corbulone che, probabilmente, era stato console suffecto sotto Caligola, nel 39,[328] l'ultimo anno in cui quest'ultimo era sotto l'influenza delle sorelle, prima della catastrofe di Lepido. Legato nella Germania Inferiore sotto Claudio, forse nel 46, certamente nel 47, Corbulone dispiega una grande attività e si rammarica che l'imperatore gli impedisca di penetrare in profondità nel territorio germanico.[329] Grande è la sua reputazione di uomo energico, ma grande anche il suo rispetto della disciplina. I consiglieri di Nerone sanno che possono aspettarsi da lui, alle frontiere dell'Armenia, quella vigilanza armata che ha garantito poco tempo prima sul Reno. Tacito ci lascia intravvedere un motivo supplementare per la scelta di Corbulone: la sua alta statura, la sua magnifica prestanza, la sua forte oratoria colpivano l'immaginazione dei nemici,[330] che lo conoscevano bene dal tempo del suo proconsolato in

Asia (esercitato ancora sotto il regno di Claudio), dove gli era succeduto M. Junio Silano.

Questa politica, che di bellicoso aveva solo le apparenze, portò ben presto i suoi frutti. I Parti evacuarono l'Armenia. Tacito ci dice che la guerra fu evitata perché «giusto in tempo» sorse, tra i Parti, un rivale del re Vologese.[331] Vi è da supporre che questa diversione, creata dal figlio di Vardane, fosse il risultato di un intrigo dei Romani ai quali generalmente si rivolgevano gli oppositori del re al potere.[332] Così Roma ebbe partita vinta in Armenia senza scatenare la guerra; aveva mostrato la sua forza per non avere il bisogno di servirsene, e a raccogliere la gloria dell'operazione era un personaggio gradito al senato. I senatori, dice infatti Tacito, si rallegrarono che fosse affidata a Corbulone la missione di proteggere l'Armenia, e parve loro «che vi fosse ormai posto per il merito».[333] Era un'applicazione diretta della politica sostenuta da Seneca, il ritorno alla diarchia augustea. Ma era anche l'applicazione di un principio stoico che risale, probabilmente, al medio Portico, e che Cicerone aveva elevato a massima valevole per ogni uomo di stato, che «non bisogna mai fare la guerra se non mostrando chiaramente di volere la pace».[334]

L'atteggiamento tenuto dal governo romano in questa circostanza è tanto più notevole in quanto contrasta con quello che Nerone adotterà in seguito, dopo il ritiro di Seneca dalla corte.[335] Seneca pare essere stato risolutamente ostile a ogni guerra di conquista, a qualsiasi avventura militare. Come ministro, e non solo come filosofo, non ha nessuna simpatia per Alessandro, che ai suoi occhi è solo un uomo sprovvisto di cervello, un brigante fortunato, il cui regno si basa sul terrore.[336] Su questo punto il testamento politico di Augusto, che consigliava ai suoi successori di non modificare le frontiere dell'Impero, si accorda con i principi del filosofo.

In Germania fu seguita la stessa politica. Seneca aveva posto alla testa delle legioni della Germania Inferiore il proprio cognato, Pompeo Paolino, che ebbe come successore, pare nel 58,[337] Duvio Avito, compatriota e probabilmente cliente di Burro.[338] Il legato della Germania Superiore era L. Antistio Vetere, che aveva esercitato il consolato nel 55 e doveva in seguito, prima ancora di ottenere il proconsolato d'Asia, allearsi con l'opposizione e seguire in tal modo la fortuna politica di Seneca;[339] verrà condannato a morte durante il periodo di terrore che seguì la repressione della congiura di Pisone.[340] Questi personaggi, obbedienti alle consegne venute da Roma, avevano mantenuto la pace, e si era sparsa la voce che il principe avesse tolto ai legati la facoltà di decidere operazioni militari contro il nemico.[341] Quando i Frisoni operarono un'incursione in territorio romano, Duvio Avito si limitò a minacciarli e consentì loro

di inviare a Roma una deputazione per chiedere a Nerone il permesso di insediarsi sulla riva sinistra del Reno. Il permesso fu loro rifiutato. Forse i consiglieri del principe ritenevano che sarebbe stato un precedente troppo pericoloso per quelle popolazioni continuamente alla ricerca di nuove terre. I legati si limitarono allora a scacciare quelli che avevano varcato il fiume, tentando di ottenere con promesse personali il buon volere dei capi. Ma la corruzione, che aveva successo in Oriente,[342] fallì con i Germani.[343]

È possibile che i risultati ottenuti sul Danubio dal legato della Mesia Plautino Silvano Eliano, che ci sono noti da una iscrizione di Tivoli,[344] rispondessero alla stessa politica. Questo personaggio, antico «commilitone» di Claudio in Bretagna, poi console suffecto nel 45, era stato proconsole d'Asia durante uno dei primi anni del regno di Nerone. Dopo di che, forse nel 56, al più tardi nel 57, era stato messo a capo delle legioni della Mesia, e aveva mantenuto tale carica almeno fino al 62; sappiamo solamente che in seguito era stato inviato in Spagna e richiamato a Roma da Vespasiano per esercitarvi le funzioni di prefetto dell'Urbe e ricevervi gli onori trionfali. Rimase dunque in Mesia per tutto il tempo in cui Seneca fu al potere, ed è significativo che potesse vantarsi di aver assicurato la tranquillità alle frontiere con scarsi mezzi militari, ricorrendo soprattutto alla diplomazia e ai buoni uffici presso i re barbari. Non meno significativo è che, nonostante queste benemerenze, Nerone lo abbia «dimenticato» dopo la scomparsa di Seneca; e che egli abbia dovuto attendere il regno di Vespasiano per essere ricompensato.

Purtroppo siamo assai poco informati sulla politica seguita da Seneca, durante il «quinquennium», nei confronti della Bretagna. Una frase di Svetonio ci informa che Nerone avrebbe, per un momento, pensato di abbandonare questa provincia, e che ne fu impedito solo dal desiderio di non offuscare la gloria di suo padre – cioè di Claudio.[345] Generalmente si suppone che si trattasse di una reazione dell'imperatore davanti alla rivolta del 61, ma non vi è alcuna certezza in merito. Il passo di Svetonio stabilisce una relazione tra questo desiderio dell'imperatore e la sua politica generale di pace alle frontiere. Ora, noi sappiamo che questa politica di pace corrisponde all'inizio del regno – cioè all'influenza di Seneca. Al contrario, negli ultimi anni, Nerone fece numerosi progetti di guerra; nel 68 aveva già concentrato le truppe per preparare una spedizione verso le Porte Caspie,[346] quando dovette abbandonare il potere. Il motivo che trattenne il principe dall'abbandonare la Bretagna, a detta di Svetonio, cioè il timore di sconfessare Claudio, si comprende meglio all'inizio del regno, quando si tributavano all'imperatore defunto gli onori divini, che non verso la fine, quando Nerone fece distruggere il tempio del

divo Claudio, sul Celio, per regolarvi la distribuzione dell'«Aqua Claudia».[347]

Comunque sia, è certo che all'inizio del regno le truppe stanziate in Bretagna rimasero inattive. Seneca lasciò sul posto A. Didio Gallo, inviato perché l'isola conoscesse un po' di riposo dopo l'attivismo caotico del suo predecessore, Ostorio Scapula. Gallo, che Tacito accusa di inerzia, applicò nei confronti dei regni indigeni la stessa politica di diplomazia, unita ad operazioni repressive molto limitate, che abbiamo visto all'opera in Asia, in Germania e sulle rive del Danubio. Dobbiamo credere a una semplice coincidenza? È più naturale pensare a una consegna venuta da Roma, dove era Seneca a dirigere, per riconoscimento generale, gli affari dell'Impero.[348] Certamente non si sarebbe lasciato in carica un governatore giudicato troppo poco energico, se la sua condotta non avesse corrisposto alle intenzioni del potere.

Le istruzioni, apparentemente, erano cambiate quando Q. Veranio succedette nel 58 a Didio Gallo; a giudicare almeno dal fatto che prima di morire, l'anno seguente, Veranio si vantò nel suo testamento di aver progettato la sottomissione dell'intera isola.[349] Lo avrebbe fatto, se non avesse pensato che ciò corrispondeva ai desideri dell'imperatore che, in quel momento, si staccava dal suo ministro e cominciava ad avere una politica personale? A questo cambiamento di politica corrisponde forse la scelta di Svetonio Paolino come successore di Q. Veranio, morto in Bretagna. Si andò a cercare un anziano generale di Claudio, che si era distinto un tempo in Mauritania – era stato lui a valicare per primo l'Atlante[350] – e lo si era compensato con un consolato suffecto. Questa scelta è significativa: restava da portare a compimento l'opera intrapresa da Q. Veranio (sarà Agricola a farlo, almeno in gran parte) e il compito consisteva inizialmente nel terminare l'esplorazione dell'isola, poi nel condurre colonne di soldati attraverso un paese sconosciuto e montagnoso. È certo che inviando questo veterano delle esplorazioni coloniali a governare la Bretagna, Nerone e i suoi nuovi consiglieri non avevano certamente l'intenzione di preparare la ritirata delle truppe romane ma, al contrario, quella di effettuare la conquista dell'intera isola. Un indizio di questo spirito offensivo è la spedizione allestita da Paolino contro Anglesey (Mona) non appena il nuovo governatore ebbe assunto il comando delle truppe.

È noto che appena due anni dopo scoppiò la grande rivolta di Budicca. Fu, senza dubbio alcuno, il risultato della nuova politica; i re vassalli insediati da Roma vedevano improvvisamente in pericolo i loro regni, finito il regime di tolleranza che Roma aveva, sino allora, instaurato. D'altra parte le truppe di comportavano con una brutalità che finì per esasperare – e per sollevare – la popolazione.

Gli storici antichi, è vero, attribuiscono la sollevazione a cause diverse. Tacito non è coerente, poiché da una parte scrive che la brutalità di Paolino fu uno dei motivi del malcontento,[351] dall'altra afferma che al suo insorgere erano state estranee le esazioni del procuratore Cato.[352] Dione Cassio, invece, pone l'accento sulle cause economiche, e anche lui accusa la durezza di Cato, che avrebbe preteso il pagamento immediato dei prestiti concessi da Claudio ai notabili dell'isola,[353] ma anche quella di Seneca, che «aveva prestato ai Bretoni quaranta milioni di sesterzi, nella speranza di ricavarne interessi elevati, e poi ne aveva preteso la restituzione immediata, ricorrendo a misure coercitive».[354] Questa accusa riguarda un uomo che, pochi anni dopo, chiederà a Nerone di riprendergli tutta la sua fortuna e confesserà pure che l'arrivo delle navi da Alessandria non gli provoca alcun piacere, nemmeno quando gli portano i conti delle sue proprietà egiziane.[355] Sappiamo che Dione Cassio ha raccolto qua e là l'eco di fonti ostili a Seneca, e può trattarsi di una calunnia pura e semplice, come quelle di Suillio.

Si può pensare d'altra parte che l'accusa lanciata contro Seneca si riferisca a un fatto reale, che gli «investimenti» operati nell'isola da Seneca, forse non tanto a suo nome quanto per le esigenze della politica di romanizzazione pacifica, che era proseguita sotto Didio Gallo, dovettero essere ritirati per un motivo o per l'altro, forse per i bisogni di altre province o per le spese crescenti di Nerone a Roma. Non è naturalmente possibile sapere la ragione precisa che poté indurre Seneca a richiedere il pagamento dei suoi crediti. Ciò che è certo è che Cato, il procuratore imperiale, avrebbe – nell'ipotesi in cui l'azione attribuita a Seneca non sia una calunnia pura e semplice – eseguito allo stesso momento una direttiva analoga, il che impedisce di renderne responsabile la cupidigia del filosofo.

Verso la stessa epoca, forse l'anno seguente, Seneca condanna espressamente coloro che, per soddisfare la loro avidità, non esitano a turbare la pace impossessandosi ingiustamente dei beni altrui.[356] È difficile credere che avrebbe scritto questa frase se egli stesso, poco prima del 61, si fosse dato ad esazioni suscettibili di provocare la rivolta di Budicca. In questo caso bisognerebbe attribuirgli un cinismo o un'incoscienza poco compatibili con tutto ciò che sappiamo di lui e in particolare con la sua preoccupazione di regolare la propria condotta secondo i principi della morale stoica.

A più riprese Seneca attacca coloro che dissanguano intere province per dare sfogo alle loro passioni ed estendere smisuratamente i loro possedimenti.[357] Sembra deplorare che gli eserciti di schiavi che circondano i ricchi e i grandi personaggi richiedano, per il loro nutrimento, «*la fecon-*

dità delle terre d'oltremare».[358] Roma è, ai suoi occhi, la divoratrice delle province, e se non insorge contro questo stato di fatto, eredità del passato di Roma, nemmeno l'approva, nella misura in cui l'Impero serve solo ad alimentare il lusso e i vizi dell'aristocrazia romana.

Ma Seneca non condanna, di per sé, l'*imperium* che i Romani esercitano sui paesi barbari. Fedele alla tradizione stoica, in particolare alle posizioni del medio Portico, pensa che i popoli barbari, per quanto di indole generosa, siano afflitti da una debolezza essenziale, non facciano interamente parte della natura umana e conservino troppi caratteri ferini:[359] questi popoli sono incapaci di quella giustizia che è il fondamento e il fine di ogni società civilizzata.[360]

Con tali affermazioni Seneca prende fermamente posizione nei dibattiti che talvolta agitano gli spiriti, e dei quali troviamo l'eco nella *Germania* di Tacito o nei discorsi attribuiti ai grandi ribelli di Bretagna, come Galgaco. Seneca non pensa affatto a mettere in discussione il principio dell'*imperium*, nella misura in cui risulta dalla natura delle cose e incarna la supremazia della Ragione sulla forza bruta e sugli istinti incontrollati. Con ogni evidenza considera che l'uomo resta fedele alla propria natura, che è quella di essere ragionevole, solo in uno stato di civiltà che gli risparmia la soggezione alla forza. Su queste basi non si può rimproverare a Seneca la politica condotta in Bretagna e probabilmente altrove: la romanizzazione del paese, la costruzione di piazzeforti, il finanziamento di «programmi» destinati a consentire una vita più amena e a stabilizzare i barbari nelle città «alla romana» – tutte cose che, appunto, spingeranno i britanni alla rivolta. Con tali mezzi egli non mira a estendere i limiti della potenza romana, non è «imperialista» nell'accezione comune del termine; pensa solo di garantire ai barbari le condizioni indispensabili per assumere la condizione di uomini, esseri ragionevoli, la cui superiorità consiste nel vivere secondo la giustizia e l'equità.

B. L'Egitto

Durante il «ministero» di Seneca, questa provincia pone problemi del tutto particolari, legati soprattutto al suo stato giuridico eccezionale all'interno dell'Impero. Inoltre, abbiamo detto quale attrazione l'Egitto esercitasse sui principi discendenti da Germanico e su Nerone stesso.[361] Abbiamo detto pure che Seneca era perfettamente cosciente dell'importanza di questo regno in cui il principe è adorato come un dio; forse chiamò Cheremone a far parte del gruppo dei precettori di Nerone – e Cheremone è uno dei personaggi che conservano la tradizione sacerdo-

tale indigena sforzandosi di integrarla nella corrente generale del pensiero ellenistico e romano.[362] Ma c'è di più: quando nel 55 Nerone deve designare un nuovo prefetto d'Egitto, la scelta cade su un personaggio che non è un amministratore politico, ma un dotto, amico di Claudio, che aveva condotto con sé in Bretagna come *praefectus fabrum* e in seguito aveva incaricato della cura dei templi e dei boschi sacri di Alessandria e dell'Egitto e, al tempo stesso, del museo e della biblioteca. Questo Ti. Claudio Balbillo è, probabilmente, figlio dell'ambasciatore omonimo menzionato nella *Lettera di Claudio agli Alessandrini*, anche lui «amico» dell'imperatore e collega dello stesso Cheremone nell'ambasciata che difese presso l'imperatore la causa degli Alessandrini.[363] Infine si sa che Seneca nutriva un'ammirazione sincera per l'erudizione di questo Balbillo.[364] La sua nomina alla prefettura d'Egitto nel 55, voluta forse da Agrippina,[365] dovette riscuotere l'approvazione di Seneca, poiché non tutti i personaggi incaricati di missioni importanti furono allora confermati nei loro incarichi.

Balbillo rimase in carica, come prefetto d'Egitto, sino al 59, ed ebbe come successore L. Giulio Vestino, che rimase al suo posto per tre anni. Alcune iscrizioni ci informano sull'attività di Balbillo durante il suo governo. Una di queste, particolarmente importante, è una dedica degli abitanti del villaggio di Busiris, vicino a Menfi, da cui apprendiamo come il prefetto avesse liberato dalla sabbia che lo copriva il dio Sole «Harmakhis» – cioè la Sfinge di Giza; e a questo la devozione popolare attribuiva l'ottima riuscita, quell'anno, dell'inondazione del Nilo.[366] Ora, simili iniziative del prefetto non sono di ordinaria amministrazione; esse si collegano a una tradizione che presentava, per gli Egiziani, un significato estremamente preciso: in nome di Nerone, qualificato «dio benefico dell'Universo»,[367] egli rinnova il «sogno di Tutmosis IV» al quale Amon-Rê aveva promesso in sogno la dominazione sull'Egitto se avesse liberato dalla sabbia la statua della Sfinge.[368] D'altra parte – e gli abitanti di Busiris lo riconoscevano – Nerone, impostosi così come il signore legittimo del paese, poteva, doveva essere a buon diritto considerato il responsabile dell'inondazione «giusta» – beneficio per il quale così spesso veniva ringraziato il Faraone.[369] È evidente che Balbillo, da lungo tempo familiare con la religione egiziana, sulla quale aveva esercitato per una decina d'anni una sorta di tutela generale,[370] eseguiva le istruzioni ricevute da Roma, forse impartitegli personalmente dall'imperatore, ma su suggerimento dei suoi «consiglieri per l'Egitto» vale a dire Cheremone e probabilmente lo stesso Balbillo, d'accordo con Seneca.

Che la politica egiziana sia stata una delle grandi preoccupazioni del principe e soprattutto del suo seguito è fuori di dubbio. Plinio ci infor-

ma che Balbillo batté tutti i record di rapidità per raggiungere la sua sede ad Alessandria[371] e fu nominato a questa carica nel 55, poco dopo l'avvento di Nerone, indubbiamente in sostituzione di L. Lusio Geta, sospettato di essere un sostenitore di Britannico e che, poco prima, Agrippina aveva escluso dalla prefettura del pretorio.[372] È chiaro che la nomina di Balbillo poteva al tempo stesso soddisfare Agrippina, che detestava Lusio Geta, e accordarsi con le intenzioni di Seneca che, nel *De clementia*, avrebbe fatto così largo posto alla regalità egiziana di Nerone.[373]

C. *Gli affari interni*

Per quanto riguarda la politica interna, l'organizzazione del potere e le misure legislative prese dall'inizio del regno di Nerone, se è difficile non sospettare l'influenza attiva di Seneca, non è d'altra parte agevole valutare l'importanza del ruolo che questi fu chiamato a svolgere.

È certo che il ristabilimento effettivo della diarchia fu opera sua; un tale proposito non poteva rientrare nei piani di Agrippina, che intendeva mantenere, se non rafforzare, le prerogative della casa imperiale negli affari di Stato. Il senato ridiventava il «consilium» dello Stato, in conformità con la politica stoicizzante della quale Cicerone si era fatto l'avvocato, ed erano così riaffermate talune costanti della vita politica e anche familiare: ogni autorità deve esercitarsi secondo la ragione ed essere, per quanto possibile, esente da slanci passionali. Proprio per questo motivo, tanto il *pater familias* all'interno della casa, quanto i più alti magistrati, erano affiancati da un «consiglio», i cui pareri non erano vincolanti, ma il cui compito era evitare che i pregiudizi, le preferenze o le antipatie personali, i moti di collera turbassero la serenità del giudice e attentassero alla sua equità. Si sa che Cicerone, sulla scia di Panezio, dà alla virtù della giustizia il primo posto nella vita sociale: è la giustizia a consentire quella *conciliatio* delle anime che è il fondamento di ogni società[374] e la manifestazione diretta della nostra natura.[375] Seneca riprende, con una sfumatura un po' diversa, un tema analogo quando scrive, in una *Lettera a Lucilio*, che la giustizia non è, come troppo spesso si crede, rivolta verso gli altri, ma trova la sua applicazione nella persona stessa dell'uomo giusto: «Ognuno, quando fa del bene a un altro, lo fa a se stesso. E non lo dico perché chi è stato aiutato vuole aiutare... ma lo dico perché ogni virtù trova in se stessa la sua ricompensa».[376] L'atto di giustizia ci rende più cari gli altri uomini, li avvicina a noi al di fuori di ogni calcolo interessato. E poco oltre, nella stessa corrispondenza, Seneca esalta in termini ancora più vivaci la virtù della giustizia: «Insegnami quanto è sacra la

giustizia che guarda al bene altrui e a sé non chiede nulla, se non di essere praticata. Non abbia niente a che spartire con la fama e l'ambizione; piaccia solo a se stessa. Ognuno di noi deve innanzitutto convincersi di una cosa: bisogna essere giusti senza sperarne una ricompensa. Ma è poco. Dobbiamo anche essere persuasi che tutto va speso volontariamente per questa bellissima virtù: i nostri pensieri devono essere totalmente alieni da interessi privati... Non vuoi essere giusto senza averne gloria? Ma, perdio, dovrai spesso essere giusto a prezzo del disonore e allora, se sei saggio, ti compiacerai di una cattiva fama ben acquistata».[377]

Seneca adopera qui lo stesso linguaggio di Cicerone nel trattato *De legibus*: «le persone oneste amano l'equità per se stessa, il diritto per se stesso».[378] Il console del 63 a.C. e il «ministro» di Nerone concordano su questo punto: la vera giustizia è la base della vita sociale, che non può essere assicurata se non dalla sottomissione alla Ragione, quando tutte le decisioni sono prese dagli uomini migliori dello Stato, animati dalla volontà di trovare ogni volta la soluzione più equa. In una città soggetta alla dominazione di uno solo, dice Cicerone, il pericolo della tirannide è sempre incombente, se la ragione del re sarà turbata e non sarà più capace di trovare la soluzione giusta.[379] Si comprende meglio, in questa prospettiva, perché uno dei primi atti politici di Nerone, ispirato da Seneca, fu di promettere solennemente che ormai il principe «non sarebbe più stato il giudice unico di tutti gli affari» e che si sarebbe distinta la casa dell'Imperatore dallo Stato.[380]

Anche qui si può riconoscere l'applicazione dei principi «paneziani» formulati da Cicerone nel primo libro del *De officiis*: uno dei caratteri dell'uomo giusto, vi si legge, è che egli «tratterà i beni pubblici come beni pubblici, e quelli privati come privati».[381] La distinzione netta tra l'uomo *privatus* e la funzione che può assumere nella comunità è uno degli imperativi dell'equità: annunciando questo principio Cicerone pensava a Cesare, e considerava che il *principatus*, come questi lo concepiva, fosse un'idea sbagliata, il risultato di un «errore di opinione».[382] Allo stesso modo Seneca condanna il principato «cesareo», cioè il dominio di un solo uomo sullo Stato ma, come Cicerone, non rifiuta l'idea stessa di un principato – se questo si può paragonare alla dominazione legittimamente esercitata dalla Ragione sull'essere umano. A questa condizione, il principato è «conforme alla natura», se è temprato dalla giustizia.

Il principe, così come Seneca lo concepisce secondo la tradizione stoica, è da lui descritto a più riprese, e lo è già nel primo libro del *De ira*, cioè prima della sua ascesa al potere, prima di ogni possibile applicazione personale della teoria. In un passo probabilmente derivato da Crisippo, «chi custodisce le leggi e governa una città» è assimilato al saggio.[383]

Come abbiamo visto, d'altra parte, i consigli politici celati nella *Consolatoria a Polibio* presuppongono la medesima convinzione e la medesima concezione del «principe»:[384] si potrebbe, a buon diritto, mettere in discussione la sincerità di Seneca in questa *Consolatoria*, se il linguaggio che vi adopera non ricorresse anche altrove. Ma su questo punto Seneca non si è mai smentito: lo Stato romano esige un «principe», tale è la conclusione alla quale sono giunti, da Augusto in poi almeno, coloro che hanno voluto instaurare un regime repubblicano – a cominciare da Tiberio. Egli sa che mai Augusto potrà deporre il fardello dello Stato, nonostante il suo desiderio, del quale Seneca non mette in dubbio la sincerità, di riprendere l'*otium*.[385] La forma repubblicana non potrà essere ristabilita: lo impedisce il profondo cambiamento dei costumi. Fu questo l'errore del 44. L'Impero è una fatalità della storia.[385a] Così non possiamo considerare come una adulazione pura e semplice la definizione del regime imperiale fornita nel *De clementia*, «un regime dove non manca nulla alla libertà più totale, se non la facoltà di perire».[386]

È impossibile non cogliere in questa definizione l'eco della celebre pagina in cui Cicerone analizza i diversi principi di governo e conclude che il migliore sarebbe l'unione armoniosa di monarchia, di oligarchia e di democrazia: «penso che debba esserci nello Stato un principe prestigioso e regale, che una parte dell'autorità vada attribuita ai grandi e che certe decisioni siano riservate al giudizio e alla volontà del popolo».[387] Una tale costituzione, secondo Cicerone, unisce la solidità alla libertà: i grandi non possono divenire fazione, né il principe tiranno, né il popolo massa anarchica e confusionaria. Forse non si è sottolineato a sufficienza che la concezione di una costituzione mista, tripartita, in cui si fondono i tre elementi, era già stata esposta ed esaltata da Crisippo:[388] tanto Cicerone quanto Seneca rimangono dunque fedeli al pensiero politico degli stoici. Cicerone non senza qualche imbarazzo poiché, al suo tempo, il principio monarchico è lungi dall'essere ammesso da tutti, tanto che Catone, per esempio, preferì uccidersi piuttosto che vedere la sua libertà soggetta a uno solo: così mette questo elogio in bocca a Scipione l'Emiliano, che fu riconosciuto in modo unanime, al suo tempo, come il «princeps» della città intera. Al tempo di Seneca, l'istituzione monarchica è una realtà di fatto: pare dunque venuto il momento di realizzare il vecchio sogno di Crisippo, e le dichiarazioni di Nerone al suo avvento e, ancor più, il fatto che le promesse contenute nel «discorso del trono» siano state immediatamente mantenute, dimostrano che il cambiamento di regno inaugurava un principato «stoico».

D. *Problemi finanziari. L'importanza del denaro*

Con rapidità incalzante si succedono misure di rilievo, tese a cancellare gli abusi del regime precedente: a cominciare dalla proibizione di pagare gli oratori, sotto qualunque forma, per perorare le cause, provvedimento preso per impedire i ricatti esercitati dai delatori, ma soprattutto per rendere all'eloquenza e a chi la professava la dignità di un tempo. Successivamente il senato, che aveva deciso la misura precedente, abolì l'uso, in vigore dal tempo di Claudio, di esigere dai questori designati l'organizzazione di giochi di gladiatori. Si voleva così evidentemente togliere un aggravio ai giovani membri dell'ordine senatorio e diminuire l'importanza attribuita al denaro. È superfluo ricordare che Seneca, come tutti gli stoici, condannava la tirannide del denaro. Dopo aver fatto l'esperienza del potere scriverà:[389] «Da quando si è cominciato a onorare il denaro, che incatena tanti magistrati e tanti giudici, che crea magistrati e giudici, le cose hanno perduto il loro vero valore, e noi, diventati ora mercanti, ora merce in vendita, non consideriamo la qualità, ma il prezzo». Non si tratta di semplice retorica: da tempo i politici avevano compreso che una delle tare della vita politica romana era la potenza del denaro. Fra i suggerimenti che Sallustio rivolgeva a Cesare figuravano misure destinate a ridurre questa potenza, se non a sopprimerla del tutto. Qualsiasi cosa si pensi dell'autenticità dell'una o dell'altra di queste lettere (il tema ritorna in entrambe), va riconosciuto che le riforme di Augusto andarono nel senso desiderato da Sallustio. E noi non ci stupiremo del fatto che Seneca iniziasse il suo «ministero» consentendo ai senatori di prendere i due provvedimenti in questione, nonostante l'opposizione di Agrippina, che si sforzava di mantenere in vigore l'essenza del regime precedente.

Questa politica fu continuata, giacché ancora nel 57 si proibì ai governatori, sia che fossero di rango senatorio o procuratori, di indire nelle loro province giochi di qualsiasi genere, affinché tali esborsi servissero da pretesto per indebite esazioni.[390] Ma, per contropartita, il tesoro imperiale si fece carico di rendere ad alcuni senatori rovinati i mezzi per conservare il loro rango.[391] È in questa serie di misure che si inserisce la proposta fatta da Nerone di sopprimere tutte le imposte indirette.[392] Gli storici si interrogano sul significato di questo progetto; i più, ragionando in base all'indole attribuita a Nerone, lo giudicano nient'altro che una chimera, presto dissipata dalle sagge rimostranze del senato. Altri, più accorti, si sforzano di comprendere le intenzioni del principe (o dei suoi consiglieri) e di valutare le conseguenze che avrebbe avuto la riforma, se fosse stata applicata.[393] A quanto sembra la soppressione di tutti i

portoria e delle varie tasse del 5%, secondo la proposta di Nerone, avrebbe riguardato solo un quindicesimo delle entrate totali dello Stato,[394] e questa proporzione, relativamente modesta, non giustifica certamente l'emozione dei senatori, che gridarono subito alla rovina del pubblico tesoro. Essi affermavano peraltro che la soppressione dei *vectigalia* avrebbe ineluttabilmente comportato quella dei *tributa*. I loro timori concernevano dunque l'avvenire. La soppressione dei *vectigalia* era tanto meno utopistica in quanto il loro modo di riscossione, la concessione in appalto a società di pubblicani, li rendeva molto onerosi per il tesoro e ne diminuiva sensibilmente il gettito effettivo.

Come è stato dimostrato, la reazione dei senatori fu provocata dal timore di veder aumentare le imposte dirette, alle quali potevano difficilmente sfuggire, data la natura dei loro beni.[395] Si sarebbe trattato in effetti di un trasferimento dei gravami fiscali, di una «supertassazione» dei redditi provenienti dai beni fondiari, cioè di una minaccia per le grandi fortune. In pari tempo – ed era indubbiamente il vero scopo del provvedimento – si sperava di diminuire il ruolo e l'importanza dei pubblicani: Tacito dichiara esplicitamente che la proposta venne fatta su richiesta «del popolo» (cioè del corpo dei cittadini, certamente non del popolo minuto, della *plebecula*) che denunciava le esazioni dei pubblicani. E quando i senatori ebbero partita vinta e venne deciso di mantenere i *vectigalia*, si presero ugualmente delle misure contro le società appaltatrici: i testi dei contratti conclusi con esse furono da allora in poi resi pubblici e si aggiunsero altre precauzioni: riduzione dei termini di prescrizione, esenzioni in favore dei soldati, rafforzamento delle giurisdizioni di appello, attribuzione dei processi contro i pubblicani al pretore *peregrinus* a Roma, al governatore di rango senatorio nelle province.

Tutte queste misure e alcune altre riferite da Tacito formano un complesso troppo coerente perché lo si possa interpretare solo come un accesso di esibizionismo intemperante da parte di Nerone. Il loro interesse consiste in parte nella conferma della restituzione al senato delle sue antiche prerogative. Si ricorderà che il controllo degli appalti pubblici alla fine della Repubblica spettava ai senatori: il senato «catoniano» si era dimostrato decisamente ostile alle riduzioni degli aggi richiesti dai pubblicani, ed era stato Cesare, finalmente, a dare ragione a questi ultimi. Il senato poteva avere l'impressione che si ritornasse a quei tempi lontani, e la fermezza ora dimostrata – certamente su istigazione di Seneca – nei confronti delle società incaricate di riscuotere i *vectigalia* ricorda stranamente la politica di quel Catone, che Seneca considera un modello di virtù romana.

Che Nerone sia stato spinto a proporre alla Curia la soppressione to-

tale dei *vectigalia* non deve dunque sorprenderci; siamo certamente in presenza di una manovra politica dalla quale gli studiosi moderni, soprattutto, non possono, o non dovrebbero, lasciarsi ingannare. È una tattica collaudata quella di indurre un personaggio irresponsabile (in questo caso il giovane Nerone, che pareva obbedire a un impulso improvviso) a lanciare una proposta radicale, che va molto più lontano di quanto si desideri. Così tutti sono sollevati nel constatare, alla fine della discussione, che il compromesso adottato resta al di qua delle proposte iniziali. Se si restituivano al senato poteri effettivi, bisognava pur ricorrere, per governare insieme con esso, ai soliti procedimenti dei regimi nei quali il principe deve fare i conti con l'opinione fluttuante di un'assemblea.

Per discernere le reali intenzioni degli «amici del principe» – cioè essenzialmente Seneca e, dietro di lui, Burro – basta ricordare i passi già da noi citati, in cui il filosofo manifesta tutta la sua diffidenza nei confronti della potenza del denaro, dichiara guerra a tutti i traffici, condanna tutto ciò che impoverisce i provinciali per soddisfare l'avidità insaziabile di pochi. I senatori sembrano aver compreso la vera natura dei moventi che provocarono la «sorprendente» proposta di Nerone; essi ostentarono di lodare la *magnitudo animi* del principe, che era una delle virtù riconosciute dagli stoici all'uomo di Stato.[396] Dopo la *clementia*, veniva adesso la «grandezza d'animo». A poco a poco andava delineandosi e prendendo forma la figura del principe che Seneca voleva imporre all'opinione pubblica. Un imperatore degno della sua carica doveva innalzarsi al di sopra delle considerazioni finanziarie; il suo compito non è quello di riempire le casse del tesoro, il proprio o quello dell'*aerarium Saturni*, ma di instaurare il regno della giustizia nell'Impero.

Il beneficio della manovra era, in certo qual modo, triplice: nel quadro delle istituzioni della *libera respublica*,[396a] che i senatori avevano la gioia di veder rinascere, si annunciava una politica di equità verso i provinciali, e la persona di Nerone assumeva davanti all'opinione pubblica, e a tutto l'Impero, una dimensione nuova.

E. Una «nuova società»

Per tutta la prima parte del regno di Nerone si continua a porre il problema dell'importanza da riconoscere al denaro, con una insistenza non certo fortuita. Dai tempi più lontani, Roma era una città nella quale le gerarchie sociali e politiche si basavano sulla fortuna. Con la trasformazione economica provocata dalle conquiste orientali, nel corso del II se-

colo a.C., le differenze di censo si erano aggravate, dando luogo a una società nella quale il potere apparteneva a coloro che sapevano procurarsi le maggiori ricchezze. La fine del secolo vide, come è noto, una lotta per la supremazia tra coloro che possedevano i beni mobiliari – i cavalieri – e i senatori, proprietari della terra obbligati tuttavia, per assicurarsi i suffragi del popolo, a trovare le risorse necessarie per le campagne elettorali e per tutte le forme di intrighi, legali o illegali. Questo processo si accelerò durante gli ultimi anni della Repubblica, provocando abusi di ogni genere che contribuirono come poche altre cose alla crisi della libertà.

Durante questo periodo uomini di Stato aderenti alla dottrina stoica, come Rutilio Rufo, avevano cercato di limitare gli abusi del regime e di garantire un po' più di giustizia nelle province, imponendo qualche freno all'avidità dei pubblicani. Altri, come Tiberio Gracco, sotto l'influenza del suo maestro ed amico Blossio da Cuma, si erano proposti uno scopo analogo, cercando di assicurare ai cittadini più poveri, se non il benessere, quanto meno i mezzi per vivere con dignità. Alcuni filosofi infine, come Antipatro da Tiro, discepolo indiretto di Panezio, non avevano esitato a dare consigli sui mezzi per acquisire e conservare il patrimonio,[397] considerando che la fortuna materiale era utile alla felicità quanto la salute, della quale Antipatro trattava nella medesima opera.

Queste indagini, ispirate all'insegnamento di Panezio, tenevano conto della realtà sociale e politica dell'ambiente romano. L'esercizio dell'azione politica esigeva, di fatto, il possesso di una solida fortuna – e le distinzioni teoriche della scuola, che giudicava i beni di fortuna come «indifferenti», sparivano di fronte alla realtà. Ma ciò era stato possibile solo perché lo stoicismo antico, sottoposto agli attacchi di Carneade, non aveva potuto o saputo conservare la sua purezza e perché, a partire dalla metà del II secolo a.C., dopo Diogene di Babilonia, i maestri del Portico avevano fatto notevoli concessioni alla morale politica tradizionale formulata dall'aristotelismo:[398] in tal modo si era giunti ad attribuire importanza sempre maggiore agli elementi esteriori, ai «beni opinabili», che non dipendevano dal solo giudizio e dalla coscienza del saggio. E fra quei beni opinabili era in primo piano la gloria, la preoccupazione del giudizio altrui, che figura tra i fondamenti di ciò che è «conveniente» nella dottrina di Panezio.[399] Ora la gloria, nella vita pubblica, non poteva essere acquisita senza magnificenza, dunque senza il possesso di una sufficiente fortuna: qualunque fosse il sistema politico vigente, oligarchico o democratico, era ugualmente necessario per gli uomini al potere mostrarsi generosi verso i cittadini e suscitare in loro ammirazione con lo sfarzo.

Questo problema era stato discusso nella scuola di Aristotele, e risolto

in modo diverso. Aristotele riprovava le liberalità eccessive, destinate a sedurre la folla;[400] Teofrasto, invece, è più indulgente verso queste spese, che considera uno dei vantaggi offerti dalla ricchezza.[401] A Roma le condizioni politiche non erano molto differenti nella seconda metà del II secolo a.C., quando gli uomini di Stato cominciarono a esigere dalla dottrina stoica una ispirazione costante; e sappiamo che il tentativo fatto da un discepolo di Panezio, Q. Elio Tuberone, per portare nella vita pubblica l'austerità del Portico, era stato accolto molto male dal popolo. In occasione di un banchetto funebre in onore di Scipione Africano, Tuberone «rivestì di pelli di capra i sedili alla moda punica e si servì di stoviglie di Samo, come se il defunto che si voleva onorare fosse stato Diogene il cinico e non Scipione Africano».[402]

In questa occasione Tuberone aveva seguito non solo le massime dei più severi stoici, ma anche una tradizione familiare, poiché già suo padre, un tempo, aveva rifiutato il vasellame d'argento offertogli dagli Etoli[403] e non aveva mai posseduto, in fatto di argenteria, più di due coppe offertegli dal suocero Paolo Emilio. Ma la povertà, ammirata nella vita privata, nelle cerimonie pubbliche appariva solo un'affettazione un po' sordida – una *perversa sapientia*, dice Cicerone. E nelle elezioni nelle quali Tuberone concorse alla pretura, il popolo gli rifiutò i suoi suffragi. Dallo stesso discorso di Cicerone sappiamo che Catone si dimostrò sempre avversario delle elargizioni, sia pure autorizzate dalle usanze, che gli uomini politici facevano al popolo. Non pensiamo che gli argomenti esposti nell'orazione *Pro Murena* siano solo delle argomentazioni giuridiche, viziate da sofismi. In realtà Cicerone si presenta non tanto come avvocato di Murena stesso, quanto come esponente della corrente paneziana dello stoicismo, dottrina più preoccupata delle necessità dell'azione che dell'ortodossia, e, come indica l'allusione a Diogene, piuttosto incline a rifiutare le caratteristiche ciniche ereditate da Zenone e proprie dei tempi più antichi.

Il comportamento di Tuberone è tanto più significativo in quanto attorno a questo personaggio ruotava tutta una cerchia di filosofi stoici; non solamente il suo maestro Panezio, con cui egli intratteneva una corrispondenza ma, cosa ancora più importante, Ecatone da Rodi, che gli dedicò un trattato *Dei doveri*[404] nel quale era discusso il problema della ricchezza. Cicerone, che cita questo trattato, ci consente di intravvedere la soluzione data al problema da Ecatone, o quanto meno il principio al quale si ispirava. Per Ecatone la ricchezza non è un vantaggio personale ma un mezzo al servizio «dei nostri figli, dei nostri amici e, soprattutto, dello Stato. Poiché i beni e le risorse del singolo sono la ricchezza di tutti i cittadini».[405] Fedele all'insegnamento di Panezio, Ecatone considerava

dunque che il fine dell'azione era la comunità, la *conciliatio*, prima di tutto nei confronti degli esseri a noi più vicini per natura, in secondo luogo verso coloro che il costume e l'organizzazione sociale ci rendono cari. Essere ricchi diventa un dovere: salvaguardare i propri beni è un *officium*, tanto più che il patrimonio non appartiene a chi lo possiede, è anzi un deposito temporaneo, del quale si deve render conto davanti ai propri figli, ai membri della «casa» e all'intero corpo dei cittadini. Si comprende come Antipatro da Tiro, sotto l'influenza di Panezio, avesse potuto dedicare un trattato all'acquisizione e alla conservazione dei beni.[406] D'altro canto il possesso dei beni crea a sua volta altri doveri: in primo luogo il dovere della generosità e, più in generale, del *beneficium*. Non stupisce dunque che lo stesso Ecatone abbia dedicato gran parte della sua opera all'analisi dei benefici: il *beneficium* è, come e più della giustizia, un vincolo importante tra i cittadini, un mezzo per mantenere viva la solidarietà e per realizzare la *concordia*, senza la quale tutto è disordine e rovina. Seneca, che come è noto si è ispirato al pensiero e alle formule stesse di Ecatone, nel proprio trattato *Dei benefici*,[407] considera che «i benefici sono ciò che mantiene, principalmente, la natura umana».[408]

Questa teoria della ricchezza, elaborata alla fine del II secolo a.C. e commisurata alle esigenze della vita politica romana, ha un'applicazione essenzialmente sociale. Le rimane estraneo l'aspetto negativo della ricchezza come pervertitrice delle anime, alle quali ispira un'infinità di passioni, prima fra tutte l'*avaritia*. Questa distinzione ci aiuta a comprendere l'atteggiamento di Seneca nei confronti del denaro, e in primo luogo della propria fortuna: atteggiamento ambiguo, a proposito del quale equivocarono i suoi nemici e ancor oggi si ingannano tanti storici e tanti critici, apparentemente in buona fede. Ciò che è nocivo è la cupidigia del denaro che si impossessa dell'anima – e ciò può accadere tanto nel ricco quanto nel povero; l'importante non è l'entità della fortuna posseduta, bensì il modo di atteggiarsi riguardo a questa fortuna.[409] E su questo punto sono ammissibili le tesi ciniche più radicali: Seneca ammira Diogene che rompe la coppa di terracotta che gli serviva per bere perché ha visto un fanciullo bere dall'incavo della propria mano. Diogene è felice perché non ha in sé alcuna parte vulnerabile dalla Fortuna. Seneca si ricollega qui alla componente cinica del primo Portico:[410] ma l'accettazione, la vocazione della povertà sono simili a quella «morte in spirito», che Seneca pone al centro della propria vita spirituale;[411] così come lo sprezzo della vita non implica necessariamente il suicidio, la vocazione della povertà non implica la miseria; il primo consente di abbandonare la vita gioiosamente, la seconda di rinunciare, all'occorrenza, ai beni di Fortuna e comunque di conservare, qualunque cosa capiti, la tranquillità dell'anima che è uno dei frutti principali della filosofia.

È nel trattato *La vita beata* che troviamo esposta questa teoria dei beni di Fortuna: nel periodo medesimo in cui tentava, come consigliere del principe, di ridurre nello stato romano l'influenza del denaro e di restituirlo, come vedremo, alla sua vera destinazione, che è quella di assicurare la coesione del corpo sociale, Seneca ha sentito il bisogno di meditare sulla propria ricchezza; e già nella seconda parte del *De vita beata* è abbozzata la teoria che verrà sviluppata in seguito nel *De beneficiis*: «Forse», argomenta Seneca, «non mi sono ancora del tutto liberato, spiritualmente, dall'attaccamento ai miei beni, che sono ingenti, lo ammetto; ma ne ho concepito la possibilità e la speranza, e fin d'ora ciò mi dà la facoltà di servirmi di tali beni che mi circondano in completa indipendenza dai miei personali interessi. Questa libertà mi permette di donare senza sperperare: non sentendo per ciò che possiedo né amore smoderato, né odio, sono veramente libero e posso adoperare al riguardo il mio giudizio con una totale serenità».[412]

La ricchezza non può essere respinta *a priori*: un filosofo senza responsabilità politica, come Demetrio il Cinico, che frequentava spesso la tavola di Seneca, ha il diritto di professare un totale disprezzo per i beni di Fortuna e di rifiutare i doni del principe.[413] Seneca, impegnato politicamente presso Nerone e investito di responsabilità immense, non può farlo. Non sta in lui trasformare la realtà di fatto: Roma ha ereditato dal suo passato repubblicano una gerarchia sociale basata sul censo. Vi sono sempre senatori, cavalieri e varie gradazioni di fortuna, e ciascuno conduce un tenore di vita confacente alla sua posizione politica. Il fasto dei grandi è destinato a suscitare l'ammirazione degli *stulti*, non è una felicità «interiore» ma è nondimeno «necessario».[414] È necessario perché il saggio – o colui che aspira alla saggezza – possa manifestare le sue vere virtù, dare prova, senza esservi costretto dalla necessità, di moderazione e di temperanza, dare libero corso infine alla sua generosità.[415] Ma l'utilità della ricchezza non concerne solo l'essere interiore: l'ineguaglianza delle fortune è un dato dell'esperienza, inevitabile; il ricco può aiutare gli altri a realizzarsi, liberare l'indigente dai lavori servili che ne soffocano la personalità, ristabilire le condizioni materiali dell'uguaglianza tra gli uomini, tutti nella stessa misura adatti, almeno in teoria, a realizzare sé stessi, condizioni materiali della saggezza.[416]

Sotto la repubblica la ricchezza consentiva di giungere agli onori; ormai il favore dell'imperatore ha sostituito le «grazie» del popolo (*beneficia populi*), che si acquistavano a prezzo d'oro. Ma questo favore si accompagna sempre a regali, talvolta considerevoli. Seneca stesso ne è un esempio, ma gli altri amici di Nerone non furono meno beneficati. L'opinione pubblica non avrebbe compreso, se così non fosse stato: quando il fi-

losofo chiede al suo ex-allievo di riprendersi i suoi doni, Nerone obietta che il pubblico accuserà lui, il principe, di avidità e di ingratitudine.[417] L'argomento era non meno valido all'inizio del regno di quanto lo sarà alla fine. La fortuna è inseparabile dal rango sociale; è questa una tradizione nazionale contro la quale non si può reagire. Le famiglie senatorie devono essere in condizioni di far fronte alle spese che consentano ai loro capi di mantenere il proprio rango; ecco perché si susseguono (senza dubbio su consiglio di Seneca) le pensioni e le donazioni a beneficio delle grandi famiglie.[418] Tale è, nella pratica neroniana, la prima funzione della munificenza imperiale.

Qual è, in tale contesto, la condizione delle fortune private? Un secolo e mezzo prima Ecatone aveva sostenuto che esse appartenevano, in effetti, alla comunità, e che il loro possessore momentaneo ne era responsabile nei confronti di questa.[419] La ricchezza era allora un mezzo per acquisire influenza e onori: elargizioni di frumento, donativi in natura o in denaro venivano distribuiti dai privati che aspiravano alle magistrature; vi erano inoltre i giochi, i banchetti pubblici, le *largitiones* distribuite nel quadro delle tribù. Ora, tutto ciò è divenuto impossibile. È il principe a distribuire i donativi al popolo, e Nerone non si sottrae a questo dovere, che dall'aristocrazia è passato alla casa imperiale. In conformità con la teoria di Ecatone, adattata al nuovo regime, prende forma un sistema che in seguito, con Traiano, verrà metodicamente organizzato e prenderà il nome di *alimenta*; ma il suo abbozzo iniziale risale a Nerone.[420] Allo stesso modo, gli innumerevoli doni offerti nel corso dei giochi sono a carico dell'Imperatore.[421] Dopo l'incendio di Roma la città fu ricostruita, in gran parte, a sue spese.[422] La virtù della *liberalitas* comincia a far parte integrante della figura del principe, allo stesso titolo della *clementia* e della *magnitudo animi*.[423]

Ai privati non resta che limitare le proprie generosità alla cerchia dei loro parenti e amici. È questo il programma esposto nel *De beneficiis*. Seneca insiste sul valore morale del *beneficium*, la cui pratica tende a sviluppare nella città intera la virtù della gratitudine. Ma, soprattutto, si dedica ad analizzare le relazioni che esistono tra i padroni – gli uomini liberi – e gli schiavi. E su questo punto prende deliberatamente le distanze da Ecatone. Questi, ci informa Cicerone, nei rapporti con gli schiavi anteponeva l'utilità all'umanità,[424] ammettendo che in tempi di carestia si negasse ai propri schiavi il nutrimento indispensabile alla sopravvivenza, e persino che si sacrificasse la vita di un piccolo schiavo senza valore a quella di un cavallo prezioso. Seneca sostiene tesi diametralmente opposte. Per lui lo schiavo non è in alcun modo uno «strumento»: è prima di tutto un essere umano. E su questo punto, rifiutando la dottrina di

Ecatone, ritorna a quella di Crisippo, che considerava lo schiavo un «*perpetuus mercenarius*», cioè un individuo con il quale il *dominus* si trovava legato da un contratto morale;[425] sino a quando questo contratto viene rispettato, finché lo schiavo presta il proprio lavoro e il padrone gli assicura nutrimento e vestiti, si resta nel giusto; ma quello dei due che fa di più, il padrone che fornisce al suo schiavo istruzione e cultura, lo schiavo che si sacrifica per il suo padrone, va al di là del giusto, conferisce un *beneficium*.

Tutto il *De beneficiis* è uno sforzo per rompere le gerarchie sociali e sostituirle con le relazioni da uomo a uomo. Predicazione singolarmente opportuna in una società nella quale l'accumulo delle fortune tendeva a concentrare nelle case dell'aristocrazia veri e propri eserciti di servi, al punto che talvolta l'opinione pubblica si allarmava per il pericolo costituito da uomini e donne lasciati dalla legge al di fuori della comunità umana. Sappiamo che il problema fu posto ufficialmente nel 57, quando il senato emanò un senato-consulto che puniva con la morte tutti gli schiavi, anche quelli affrancati per testamento, che si trovassero nella casa del padrone assassinato da uno di loro;[426] ma più o meno nello stesso periodo, forse alcuni mesi prima, il consiglio del principe, evidentemente sotto l'impulso di Seneca, rifiutò di sancire la soppressione della libertà per gli affrancati che si dimostrassero ingrati nei confronti del loro padrone.[427] Gli argomenti avanzati in questa occasione a favore dell'indulgenza si ritrovano nei trattati di Seneca: in primo luogo l'idea che la servitù è solo una condizione sociale, non una «natura», che dalle file degli affrancati erano usciti soldati e magistrati, come dal ceto degli uomini liberi;[428] questa idea ritorna in un passo delle *Lettere a Lucilio*, dove leggiamo che «Uno spirito simile può trovarsi sia in un cavaliere romano, che in un liberto o in uno schiavo. Cosa sono, infatti, un cavaliere romano, un liberto, uno schiavo? Nominati dall'ambizione o dall'ingiustizia».[429] Se si pensa che gli schiavi sono troppo numerosi e costituiscono una minaccia per lo Stato, basta favorire la moltiplicazione delle emancipazioni e, soprattutto, renderle irrevocabili: in realtà nella società romana è in diminuzione costante la proporzione degli uomini liberi, secondo un processo assolutamente inevitabile. Nella società futura, spera Seneca, le relazioni di amicizia basate sul *beneficium*, non più impersonale e politico, ma personale, interno alle *familiae*, si sostituiranno a poco a poco alle strutture ingiuste – frutti dell'*iniuria* e del caso – che sono un'eredità del passato.

È in questa prospettiva che si pongono i numerosi appelli di Seneca a favore degli schiavi, così come la sua difesa dei liberti entro il consiglio del principe. *Beneficium* e gratitudine devono essere il fondamento della

società nascente, concepita nel suo insieme come una «piramide di beneficenze», che partendo dagli uomini più umili si innalza sino agli dei, i benefattori universali. Il *beneficium* è la manifestazione di questa *conciliatio hominum* che appartiene alla natura umana. Così il trattato *Dei benefici* può essere paragonato, nel disegno, e talvolta nella forma, al *De officiis*: come il trattato di Cicerone, esso espone i principi e i precetti di un'etica sociale – ma, mentre la società alla quale si riferiva Cicerone era la Repubblica aristocratica che viveva allora i suoi ultimi mesi, quella a cui pensa Seneca è la nuova società, che si forma a poco a poco nelle condizioni imposte dal regime imperiale. Ormai i rapporti fra gli uomini non possono più essere dominati dall'ambizione o dall'interesse. Bisogna trovare un nuovo «motore», un nuovo valore fondamentale, e Seneca pensa che esso possa consistere nel *beneficium*, purché esercitato secondo ragione. I sentimenti che suscita nel donatore il beneficio compiuto, anche se è ricambiato dall'ingratitudine, concorrono a rafforzare l'unione tra gli animi, a realizzare quella concordia senza la quale le città periscono.

Queste due idee, formulate da Seneca probabilmente verso il 62, cioè al tempo delle disillusioni e del distacco politico,[430] si presentano come il testamento dell'uomo di Stato, l'espressione di quella che è stata la sua linea di condotta dal 54 in poi.

F. *Il processo a Suillio*

Era inevitabile che Seneca, perseguendo una politica ispirata ai principi stoici – pacifica alle frontiere, liberale all'interno, generosa nei confronti degli umili – incontrasse l'ostilità di una parte dell'opinione pubblica. Questa ostilità comincia a manifestarsi, per quanto sappiamo, nel 58, con il processo a Suillio.[431] Il personaggio è abbastanza noto: era uno dei numerosi figli nati dai molti matrimoni di Vistilla ed era di conseguenza, per via materna, fratellastro di Corbulone.[432] A quanto sembra, Suillio seguì in un primo tempo la carriera militare e a questo titolo (probabilmente) fu questore di Germanico, funzione cui fece seguito il comando di una legione. Dopo aver esercitato la pretura (forse nel 23), viene accusato di concussione ed esiliato, nel 24.[433] È il momento in cui l'influenza di Seneca è al suo apogeo, e in cui gli uomini legati alla famiglia di Germanico sono sospetti al principe. Forse Suillio fu vittima di questa politica. Nel 45 (probabilmente) lo ritroviamo console suffecto; godeva dunque del favore di Claudio. Tacito afferma che l'ostilità nutrita verso di lui da Tiberio giocò a suo favore sotto il nuovo regime (*sequens aetas*), cioè, a quanto sembra, quando Caligola richiamò le vittime di Se-

iano e insediò presso di sé i vecchi amici e protetti di suo padre.[434] In questo, forse, Seneca e Suillio appartenevano alla stessa corrente. Ma dopo l'avvento di Claudio, a causa del suo matrimonio con Messalina, la situazione cambiò. Mentre Seneca legava le proprie sorti a quelle di Livilla e di Agrippina – e pagava con l'esilio questa fedeltà ai suoi amici – Suillio era divenuto l'alleato di Messalina.[435] La rivoluzione di palazzo che aveva riportato in auge Agrippina, poi condotto al potere Nerone e con lui Seneca, aveva ricacciato Suillio nell'ombra.[436] Nonostante ciò, intorno a quest'uomo ormai vecchio sembrano essersi raccolti gli oppositori del nuovo regime. Suillio ce l'aveva soprattutto con Seneca, che accusava, tra l'altro, di essere stato infedele alla memoria di Germanico. È possibilissimo che questi attacchi siano stati ispirati da Agrippina, che era stata messa da parte da Seneca, aiutato da Burro, e tentava con tutti i mezzi di riacquistare la sua influenza. In realtà era in nome di Germanico – del quale Suillio si vantava di essere stato questore – che Agrippina continuava a esercitare su Nerone il ricatto che, alla fine, doveva provocare la sua rovina.[437] D'altra parte Suillio denunciava l'attività di Seneca nei confronti degli «amici di Claudio»,[438] facendo così eco alle dichiarazioni di Agrippina, la quale deplorava che si abrogassero le decisioni[439] dell'imperatore defunto. La disputa tra Suillio e Seneca non è di carattere personale; coinvolge importanti principi e testimonia di una lotta aperta tra due concezioni politiche.

Qualsiasi cosa si possa dire – seguendo Tacito – esisteva in senato un partito fedele al ricordo dell'imperatore defunto, e per niente ostile al governo diretto esercitato dalla casa del principe; non tutti i senatori erano sostenitori della diarchia.[440] La vicenda di Suillio consacra l'impegno definitivo di Seneca in questo dibattito, dove si trovava alle prese non solo con i sopravvissuti del regno precedente ma con la stessa Agrippina. Quando Seneca provocò delle accuse contro Suillio, era certamente mosso non tanto da un desiderio di vendetta contro le malignità del vecchio, quanto dall'intenzione di mettere in cattiva luce i sostenitori del regime claudiano, ricordando che, prima di Nerone, i delatori erano onnipotenti e avevano instaurato a Roma un vero e proprio terrore giudiziario. E poiché Suillio, in modo imprudente benché, forse, a ragione, cercava di farsi scudo dell'autorità di Claudio e asseriva di aver agito dietro suo ordine, Nerone fece sapere che gli archivi del palazzo contenevano la prova del contrario. Così la persona stessa del principe era sottratta alla polemica e il principio dell'autorità imperiale restava intangibile. L'imperatore appariva come un arbitro superiore ai partiti. Poteva essere ingannato, perfino ingannarsi, non poteva volere il male.

A questo proposito, il processo di Suillio appare dunque come un av-

venimento, un atto politico molto più importante di quanto si pensi. Non si tratta di un ministro che chiude la bocca di un oppositore, usando i mezzi dei quali dispone il potere, si tratta della condanna del regime autoritario e, in pari tempo, dell'affermazione di un principio di fondo del regime imperiale, la non responsabilità personale del principe.

La cronologia dei fatti, così come possiamo stabilirla, sembra confermare questa interpretazione: il processo di Suillio precedette di poco le proteste elevate dalla cerchia di Trasea contro la scarsa importanza dei problemi sottoposti alla decisione del senato e il dibattito sulla soppressione dei *vectigalia*. Si ha l'impressione di assistere a un'attenuazione sistematica dell'autorità assoluta esercitata sino allora dall'amministrazione imperiale. I principi proclamati all'avvento di Nerone vengono effettivamente applicati. È evidente che il principale artefice di questa politica è Seneca, giunto all'apogeo del proprio potere. Ricchissimo, grazie ai regali di Nerone che si erano aggiunti alla sua fortuna personale,[441] era famoso per la sua amabilità e la sua «gentilezza»,[442] che facevano contrasto con la «tetra arroganza» di liberti come Pallante.[443] Probabilmente Seneca era naturalmente portato alla semplicità e alla affabilità, ma si ricorderà che queste sono virtù stoiche, espressamente raccomandate all'uomo di Stato da Panezio, che le associava alla libertà.

«Fra i popoli liberi, quando i cittadini sono uguali in diritto, bisogna praticare l'affabilità, la magnanimità, evitare di adirarsi con coloro che ci affrontano a sproposito o ci rivolgono domande impudenti, e di mostrare cattivo umore, cosa che ci farà odiare».[444] L'affabilità di Seneca era, per così dire, il volto della libertà ritrovata in seno al principato.

G. *Gli amori di Nerone e la morte di Agrippina*

Ma la situazione, a palazzo, diventava sempre più allarmante. Nerone, sposato prima della sua elevazione al trono con Ottavia, la figlia di Claudio, non provava nessuna attrazione per la giovane donna e si era invaghito di una liberta, di nome Atte. Seneca non ignorava che l'esperienza dell'amore rischiava di precipitare Nerone in una crisi dalla quale la sua personalità poteva uscire profondamente trasformata. Prendendo debite precauzioni, aveva favorito questo legame per accattivarsi la giovane donna e assecondare il principe, allora appena diciottenne; tuttavia sorvegliò discretamente i loro amori, incaricando il suo amico Sereno di fungere da protettore ufficiale di Atte.[445] Ma ecco che a un tratto Nerone abbandona questo primo amore e prende un'altra amante, questa volta del suo stesso rango, Poppea Sabina.

La relazione con Poppea ebbe probabilmente inizio nel corso dell'anno 58, il periodo in cui si svolgeva il processo di Suillio. Il padre di Poppea era T. Ollio, un amico di Seiano, che era stato trascinato nella disgrazia di quest'ultimo e che, per far dimenticare tale legame increscioso, aveva preso il nome gentilizio della madre.[446] Sopravvissuta al partito che aveva perseguitato la famiglia di Germanico ed era stato rovesciato dall'intervento di Antonia,[447] Poppea era doppiamente rivale di Agrippina, e non vi è da stupirsi che abbia incoraggiato la passione crescente di Nerone, adoperando contro la nipote di Antonia le armi stesse delle quali Agrippina aveva così spesso fatto uso. Oltre all'attrazione del potere, intravvedeva l'insperata possibilità di vendicare la propria famiglia, abbattendo l'ultima sopravvissuta della fazione maledetta e dominando il nipote di Germanico. Agrippina lo comprese; al legame con Atte, bene o male, si era adattata, e anzi si era sforzata di attirare a sé la giovane «nuora» e di staccarla da Seneca;[448] adesso, nel suo smarrimento, fedele agli intrighi del suo passato,[449] tentò di rifare ciò che le era riuscito con Claudio e di sedurre il proprio figlio.[450]

Di fronte a questo dramma, in cui potevano naufragare le buone intenzioni del giovane principe (in quell'inverno 58-59 aveva compiuto i vent'anni), Seneca reagì con energia. Egli ricorse, come prima, ai servizi di Atte e la incaricò di agitare una minaccia capace di contrastare la nascente tentazione di Nerone di conoscere l'incesto fra le braccia della madre;[451] la liberta gli fece presente che i soldati (vale a dire i pretoriani), non sarebbero rimasti fedeli a un *imperator* che si fosse macchiato di un tale misfatto.

A poco a poco Nerone si allontanò dalla madre e, di conseguenza, cadde sempre di più sotto l'influenza di Poppea, che proseguiva metodicamente i suoi intrighi. Tacito ha ricostruito con molta verosimiglianza il tenore dei discorsi tenuti da Poppea con Nerone, nel corso di quei mesi; e anche se si concede ciò che è dovuto alla convenzione letteraria,[452] si indovina che questa donna, che restava ufficialmente la moglie di Ottone, non aveva altro scopo se non quello di sposare l'imperatore. Ma Nerone non poteva dimenticare che sua moglie Ottavia, per la quale non sentiva alcun affetto, deteneva, forse involontariamente, un «potere» politico. Secondo la tradizione giulio-claudia, era destinata a trasmettere a suo marito (o ai suoi mariti) la legittimità che Giulia Maggiore aveva un tempo trasmesso a Marcello;[453] fidanzata dapprima con L. Giunio Silano, pronipote della stessa Giulia, si era unita successivamente a Nerone, cui portava una sorta di promessa di impero; ed era proprio questo il motivo per il quale Agrippina aveva indotto Claudio a rompere il fidanzamento di sua figlia con Silano. Dopo Britannico, Ottavia era fra le ma-

ni di Agrippina uno strumento di ricatto. Il problema davanti al quale si trovava Nerone era dunque molto complesso: lo scopo ultimo era per lui compiacere Poppea e farne la sua legittima sposa. Ma, per ottenerlo, bisognava sacrificare Ottavia; ora, questo Agrippina non poteva permetterlo, sotto pena di perdere la sua ultima arma. E d'altra parte Ottavia aveva di per sé stessa i suoi sostenitori fra il popolo di Roma. Era naturale che il principe decidesse di porre fine, una volta per tutte, al perpetuo ricatto di Agrippina e poi, non appena fosse stato possibile, di compromettere Ottavia agli occhi dell'opinione pubblica, allo scopo di poterla ripudiare senza rischi. Operazione lunga, che richiese un intero triennio giacché la morte di Agrippina risale alla metà di marzo del 59 (durante le feste di Minerva), mentre il ripudio di Ottavia fu annunciato solo nel 62.

Gli storici antichi più ostili a Seneca non hanno esitato ad affermare che il filosofo spinse Nerone ad assassinare la madre.[454] Tacito dà una versione sensibilmente diversa, più sfumata e certamente più conforme all'immagine che possiamo farci di Seneca: in sé stesso il matricidio difficilmente poteva essere giustificato dalla morale stoica, anche se questa madre costituiva una minaccia per la pace civile. Eppure fu proprio questa soluzione che Seneca si trovò costretto ad accettare quando la goffaggine del principe e l'insuccesso degli strumenti da lui scelti per commettere il crimine ebbero resa inevitabile la morte di Agrippina. Seneca, con ogni probabilità, non fu l'istigatore del delitto, ma ne divenne sicuramente il complice, nel corso di quella notte drammatica, a Miseno, in cui il consiglio privato fu convocato all'improvviso per essere informato che Agrippina era sfuggita al complotto e che, in salvo nella sua villa, non poteva ignorare chi fosse il mandante dell'attentato. La nuova situazione così venutasi a creare modificava i dati del problema morale che si poneva a Seneca: fino allora non si poteva negare che Agrippina costituisse un pericolo per la pace civile; ma era un pericolo solo potenziale, da fronteggiare con armi lecite, per esempio sollecitando l'appoggio di Burro e degli altri consiglieri ostili ad Agrippina e opponendo così l'intrigo all'intrigo. Adesso il dilemma era chiaro: bisognava scegliere tra la morte di quella donna, che si sapeva implacabile, e la certezza di una sollevazione militare. La minaccia di una tale sollevazione non era immaginaria: qualcosa di simile sarebbe avvenuto nel 68, alla morte di Nerone, e si era verificato dopo l'assassinio di Caligola; questo timore dominava la vita politica da quando Tiberio aveva imprudentemente collocato il campo dei pretoriani alla porte della città.

Ora, la guerra civile appariva, è ben noto, il maggiore dei mali a tutti i filosofi post-socratici,[455] in particolare agli stoici. Ecatone aveva trattato

questo punto nell'opera che è alla fonte del *De beneficiis*; Seneca rincara la dose e aggiunge l'esempio di Callistrato – tratto da Ecatone – ricordando un detto di Rutilio Rufo, che affermava di preferire la patria colpevole piuttosto che infelice, vale a dire costretta dalla vittoria di Silla a richiamare coloro che erano stati banditi.[456] Il fatto è che la discordia civile è contraria alla legge fondamentale della natura umana, la *conciliatio hominum*:[457] dunque è un male assoluto, e dinanzi al dovere di mantenere la pace, anche un misfatto, come l'assassinio, può diventare un male necessario. Già Cicerone scriveva – seguendo Panezio – che lo scopo delle leggi, la loro intenzione, era di mantenere intatta la comunità dei cittadini; coloro che la compromettono devono essere puniti con la morte, l'esilio, la confisca dei beni.[458] Agrippina, è vero, non aveva ancora scatenato la guerra civile, ma era inevitabile che lo facesse. Era già, potenzialmente, una criminale di Stato; doveva morire. Non spettava a Seneca giudicare Nerone, considerare che, senza il fallito attentato a sua madre, non sarebbe stato necessario arrivare a quel punto e si sarebbe potuto ricorrere ad altri mezzi per neutralizzare Agrippina; non stava a lui nemmeno ricordare che l'influenza di Poppea era stata determinante e sottolineare come, in ultima analisi, la responsabilità di tutta la faccenda ricadeva su Nerone e che alla sua origine vi era l'incredibile debolezza del giovane principe o, a essere indulgenti, lo smarrimento morale in cui l'avevano gettato la rivalità e la discordia fra le due donne. Bisognava, in quel frangente, prevenire Agrippina lasciando la responsabilità eventuale del crimine a colui che l'aveva voluto quando la ragion di Stato non lo rendeva ancora indispensabile.

Nei libri di Seneca posteriori a questa crisi percepiamo gli echi del caso di coscienza che gli si pose: per esempio nell'affermazione che la salvezza della patria deve prevalere su qualsiasi altra considerazione nei rapporti umani.[459] Un riferimento ancora più preciso è la critica della nozione di riconoscenza filiale – sulla quale si basa il carattere sacro attribuito alla persona del padre e della madre. Lo stesso dovere di onorare il padre e la madre, dice Seneca, può essere annullato se questo padre o questa madre hanno nuociuto ai loro figli più di quanto li abbiano beneficati mettendoli al mondo.[460] Il delitto di Agrippina non diminuisce la responsabilità di Nerone, ma assolve Seneca: l'assassinio della madre può non essere illegittimo; la valutazione dipende dalle circostanze, e Seneca può scrivere, un poco oltre: «il beneficio non è regolato da alcuna legge scritta, dipende solo dal mio giudizio; ho il diritto di confrontare i servizi resimi da una data persona con i danni che mi ha arrecato e di decidere se sono in debito o in credito con quella persona».[461] È evidente che le benemerenze di Agrippina nei confronti di Nerone – e dello stes-

so Seneca – erano ben poca cosa a petto del rischio che, nelle presenti circostanze, la sua vita rappresentava per lo Stato. Tanto più che, a parte il fatto di aver dato la vita a Nerone, la maggior parte dei «benefici» di Agrippina verso suo figlio erano stati interessati; e Seneca si chiede in quale misura sia ancora possibile parlare di riconoscenza, quando si ha a che fare con un benefattore che pensa innanzitutto a sé stesso. «Colui che pensa solo a sé stesso e ci fa un favore solo perché diversamente non potrebbe servire i propri interessi, mi sembra paragonabile a chi si preoccupa di assicurare al suo gregge il nutrimento durante l'inverno e in estate... Esiste una grande differenza, come dice Cleante, tra un beneficio e una transazione commerciale».[462]

Tali potevano essere i pensieri di Seneca durante la tragica notte di Miseno.

Le motivazioni di Seneca, ispirate all'εὐχαιρία – «il senso delle circostanze», che è anch'esso una virtù stoica – non potevano, per quanto valide fossero nell'ambito della sua coscienza, tranquillizzare quella di Nerone, che per lunghi mesi fu tormentato da un rimorso terribile, descritto a tinte forti dagli storici antichi.[463] Non è dunque un caso se, nelle *Lettere a Lucilio*, Seneca si sofferma a più riprese sulla realtà del rimorso e sulla sua funzione nella vita interiore. Il primo stoicismo considerava il rimorso come una debolezza dovuta a false opinioni – una debolezza alla quale il saggio non era soggetto.[464] Gli epicurei, al contrario, riconoscevano nel rimorso un sentimento reale e ne fornivano una spiegazione, che Seneca peraltro respinge: non è certo perché il colpevole teme di essere scoperto e castigato che prova un'inquietudine profonda; è la colpa di per sé stessa, afferma Seneca, a richiedere una *paenitentia*, un invisibile disagio interiore;[465] il male è una sozzura dell'anima, una pianta cattiva, da cui non può uscire che dolore, come da un seme di olivo non può nascere che un olivo, e mai un fico.[466] Qui Seneca si riferisce evidentemente alla teoria fisica dei beni e dei mali, che è conforme allo stoicismo ortodosso, senza nulla innovare rispetto alla dottrina; ma è significativo il fatto che egli dedichi all'analisi di questo sentimento un'attenzione assai rara prima di lui nella scuola.

Questa analisi, cara a Seneca, della «cattiva coscienza», è stata oggetto di uno studio recente e si è insistito, a buon diritto, sulle sue radici epicuree – come accade spesso, quando Seneca cerca di illustrare con delle esperienze psicologiche concrete i sillogismi degli stoici; si è dimostrato inoltre che la tradizione dei moralisti greci anteriori a Epicuro aveva dato un contributo importante alla formazione del concetto.[467] Non è forse senza interesse osservare che nell'opera di Seneca l'idea stessa di coscienza morale non è del tutto assente prima della crisi del 59, ma non

ha la stessa carica di intensità, di «urgenza», e si limita quasi interamente alla trattazione di un tema tradizionale, i tormenti che soffre il tiranno.[468] Altrove, nel *De vita beata* per esempio, la *conscientia* è, al contrario, fonte di felicità, grazie al sentimento della propria virtù.[469] Per contro, dopo il 59, la coscienza è descritta come fonte di tormenti per chiunque ha commesso una colpa. Ciò appare non solo nelle *Lettere a Lucilio*,[470] ma anche nel *De beneficiis*;[471] è verosimile supporre che questa insistenza sulla «cattiva coscienza» non derivi da una nuova lettura di qualche fonte filosofica, ma da una riflessione ispirata direttamente dall'esperienza di Nerone.

L'ipotesi è tanto più plausibile in quanto, nello stesso trattato dei *Benefici*, Seneca allude con la massima chiarezza alle proprie esperienze alla corte di Nerone. Un lungo capitolo è dedicato ai servizi che si possono rendere ai principi e al particolare genere di indigenza in cui si trovano costoro.[472] L'autore ricorda le menzogne dei cortigiani, che adulano, anziché consigliare, e le conseguenze di queste menzogne: guerre inutili, rottura della concordia, ambizioni smisurate.[473] In quegli ultimi anni della vita di Seneca, una volta che la sua potenza a corte fu infranta dalla morte di Burro – come dice Tacito in una frase celebre – ognuna di quelle parole evoca fatti precisi. La guerra inutile è certamente la ripresa delle ostilità in Armenia, la missione imprudentemente affidata a Cesinnio Peto, che si concluse con una sanguinosa sconfitta.[474] La concordia spezzata è la freddezza di Nerone nei confronti di Seneca e anche, fatto ancora più grave, la rottura con Trasea che sopravvenne nel 63, per quanto Seneca avesse, sembra, pregato il principe di fare la pace con colui che appariva l'esponente più importante del partito senatorio.[475]

Allo stesso modo, le *Lettere a Lucilio* fanno spesso allusione a vicende della vita, raccontano aneddoti dai quali Seneca trae la morale. I fatti quotidiani prevalgono, certo, sul pensiero teorico, ma sono chiamati a confermarlo e sostenerlo in una misura prima impensata.

H. Il nuovo Apollo

Gli ultimi anni di Seneca a corte, dopo la morte di Agrippina, videro la graduale diminuzione della sua influenza. Nerone gli sfuggiva di mano. La pace civile era stata conservata, ma a che prezzo! L'amore di Poppea e l'assassinio della madre avevano finito di emancipare Nerone, che si allontanò dai suoi mentori e inaugurò una politica che questi dovettero tollerare, pur non approvandola a detta di Tacito.[476] Ma Tacito non è, su questo punto, del tutto attendibile. Nerone cominciò allora a dare li-

bero sfogo al suo desiderio di guidare i cocchi e di cantare in pubblico, accompagnandosi con la lira. Tacito, eco dell'opinione aristocratica, condanna quelli che considera capricci ingiustificabili del principe e dà per scontato che anche Burro e Seneca lo disapprovassero, ma, al tempo stesso, è costretto a riconoscere che quelle esibizioni provocarono l'entusiasmo del popolino. La spiegazione che ne dà – che la plebe, avida di piaceri, è felice se il principe mostra di avere i suoi stessi gusti[477] – non è molto soddisfacente. In realtà, nelle esibizioni alle quali si abbandonò Nerone dopo la morte della madre, si può scorgere una prosecuzione della politica consapevole che abbiamo creduto di scoprire sin dai primi anni del regno e dal tempo del *De clementia*: Nerone auriga e citaredo è il nuovo Apollo, il nuovo Horus, predestinato dalla nascita.[478] È molto significativo che, secondo lo stesso Tacito, questo argomento sia stato avanzato dallo stesso Nerone.[479] Roma non aveva forse visto, poco più di un secolo prima, Ottaviano stesso partecipare a un banchetto sotto le fattezze di Apollo? Certo egli aveva rinunciato, dopo Azio, a quelle che i senatori giudicavano indegne mascherate, ma non aveva mai rifiutato il patrocinio del dio. Il solo ostacolo che potesse temere Nerone, e con lui Seneca, che come si è detto aveva favorito la teologia solare inaugurata dal principe,[480] era l'opinione pubblica. Ma gli avvenimenti seguiti alla morte di Agrippina avevano dimostrato che questa opinione si distaccava gradualmente dal passato ed era pronta ad aderire alle nuove forme del potere imperiale. Solo i senatori tradizionalisti rimanevano ostili alle innovazioni. Seneca, cosciente sin dall'inizio del regno della necessità in cui era il regime di trovare una nuova legittimazione, sapeva pure che gli aristocratici avrebbero resistito a questa rivoluzione spirituale e, d'altra parte, la stessa opinione aristocratica era, sin dai primi mesi, il suo appoggio più fermo. Preso in mezzo a questo dilemma, tentò di trovare una soluzione intermedia. Cominciò con l'autorizzare le esibizioni sul cocchio – dopotutto ai tempi di Augusto i nobili romani partecipavano al «Gioco Troiano» e per un *imperator* comparire in pubblico su un equipaggio che ricordava quello del trionfo non era né inopportuno né privo di gloria.

Per quanto riguarda il teatro, dove pure Nerone desiderava prodursi come suonatore di lira, la cosa presentava maggiori difficoltà. Si indovina, attraverso le frasi malevole di Tacito,[481] che si procedette a una minuziosa preparazione dell'opinione pubblica. Si cominciò con l'attirare sulla scena alcuni cavalieri romani e, più in generale, «discendenti da nobili famiglie», allo scopo di attenuare, se non di eliminare, il pregiudizio che faceva giudicare infame chiunque si esibisse a teatro. Sin dall'anno 59 si organizzarono dei giochi privati, gli *Juvenalia*, e fu nel corso di

quei giochi che i nobili personaggi in questione recitarono in ruoli drammatici.[482] Durante quegli stessi giochi, che ebbero luogo attorno alla Naumachia di Augusto, nel *lucus L. e G. Caesarum*,[483] sulle rive del lago furono costruiti dei padiglioni dove tutti bevevano. Noi faremmo fatica a comprendere il significato di questa festa, e saremmo indotti a non vedervi altro, come Tacito, che un eccesso di dissolutezza, se non ci ricordassimo che tali bevute sulle rive dell'acqua, sotto padiglioni coperti, si praticavano in Egitto, nel ramo occidentale del Nilo, in onore di Serapide: anche laggiù, feste della vita, del vino, esaltazione del «ka» (il *genius*) e della giovinezza ritrovata.[484] Nel bel mezzo della festa appare Nerone, suonando la lira e accompagnato da uno stuolo di pretoriani, fra i quali si trovava Burro, e secondo Dione Cassio anche Seneca.[485] Una banda di giovani nobili, gli *Augustiani*, reclutata per applaudire salutò Nerone col nome di Nuovo Apollo.[486] Tutto ciò ricorda molto da vicino le acclamazioni che gli Egiziani rivolgevano un tempo ad Antonio, il «Nuovo Dioniso».

Tali manifestazioni, così singolari in apparenza, rappresentavano con ogni probabilità un cedimento di Burro e di Seneca, costretti ad assecondare i capricci dell'imperatore: ma vi sono buone ragioni per interpretarle come una sistematica preparazione dell'opinione pubblica, nel momento in cui si cercava di instaurare una nuova teologia del potere e della persona del principe. Difficile valutare, evidentemente, ciò che appartiene a Seneca e ciò che appartiene a Nerone in questa iniziativa. Certamente le inclinazioni del giovane principe lo spingevano in quella direzione: alcune di esse, come la passione per i cavalli e per le corse dei cocchi, datavano dalla sua prima fanciullezza ed erano, a quanto sembra, ereditarie;[487] altre, in particolare il gusto per la musica e la poesia, erano state sviluppate dalla sua educazione: non vi era estranea l'influenza di Seneca, poeta egli stesso, ma non bisogna dimenticare che Nerone aveva avuto nella sua infanzia, come *paedagogus*, vale a dire compagno abituale, un *saltator*, cioè un mimo.[488] D'altronde la sua sensibilità artistica era grandissima e ad essa si accompagnavano un senso del dramma e della messa in scena, un bisogno dello spettacolo che non erano altro se non l'esasperazione di un gusto molto diffuso in quell'epoca e condiviso da uomini austeri come lo stoico Trasea Peto.[489]

È molto probabile che Seneca, abile politico e direttore d'anime, utilizzasse queste tendenze naturali e acquisite del suo allievo per costruire la nuova ideologia imperiale della quale si sentiva il bisogno. La sua politica non fu diversa da quella seguita nel 56, quando aveva per la prima volta presentato ai Romani un Nerone solare, signore dell'Universo, riferendosi al «miracolo d'Anzio», una leggenda già diffusa che riguardava

l'infanzia dell'imperatore. Piegando una corrente che forse non avrebbe potuto arginare, Seneca la incanala nel senso desiderato, a costo di sorprendere o addirittura scandalizzare i senatori più tradizionalisti.

In questo stesso periodo Nerone si interessava vivamente alle dottrine dei filosofi. Tacito racconta, con evidente disprezzo, che il giovane principe aveva l'abitudine di riunire attorno alla sua tavola, dopo cena, i principali rappresentanti delle diverse scuole e di impegnarli in discussioni interminabili.[490] E Tacito osserva malignamente che i filosofi non disdegnavano mescolare i loro volti austeri alle gozzoviglie del principe. I passatempi filosofici appartenevano a una tradizione delle monarchie ellenistiche. I teorici della regalità si erano infatti occupati anche del modo in cui i sovrani dovevano utilizzare il loro tempo libero e condurre le proprie feste,[491] e gli stoici collocavano fra i «beni in movimento» la conversazione dei saggi, al pari della gioia e della felicità derivanti dalla tranquillità dell'anima.[492] È difficile immaginare che l'influenza di Seneca non si sia manifestata anche in questo caso; lungi dal seguire la linea di condotta che un tempo gli aveva tracciata Agrippina, egli volle iniziare Nerone alla filosofia e gli riuscì, a quanto pare, di trasmettergliene il gusto. Conversando con i filosofi, dedicandosi alla musica e alla poesia, Nerone si conformava all'insegnamento dei teorici della regalità. Tacito non è troppo attendibile quando ci dice che Nerone era spinto solo dal piacere di vedere alle prese degli uomini seri, e che nella pratica della musica trovava solo lo sfogo di un vergognoso esibizionismo.

Nel Palatino si era formato a quest'epoca un cenacolo di giovani poeti, sui quali abbiamo testimonianze piuttosto incerte. Sappiamo solamente che ne faceva parte Lucano, introdottovi verosimilmente da suo zio Seneca; e osserviamo che il giovane poeta contribuiva a diffondere l'idea di un principe chiamato non solo a un destino astrale (cosa non nuova, dopo il *sidus Julium* e i versi di Manilio in onore di Augusto)[493] ma a svolgere nel cielo la parte del Sole stesso; Nerone stabilirà la sua dimora non lontano dai Gemelli, nella casa d'estate del sole, e farà regnare lassù un'eterna primavera.[494] È verosimile che questo prologo alla *Farsaglia* sia stato scritto all'inizio del 62,[495] cioè nel momento in cui Seneca esercitava ancora una influenza notevole a corte; a questa data, se la linea politica di Seneca non è più dominante (soprattutto in Oriente, dove alla presenza armata succede la guerra aperta), la concezione della teologia imperiale annunciata all'inizio del regno si afferma più vigorosamente che mai. Ma ciò che è particolarmente significativo è che a questo punto Lucano senta il bisogno di esaltarla, in versi che non consentono equivoci. Alcuni mesi dopo, invece, la volgerà in derisione: nel libro VII della *Farsaglia* leggiamo infatti che i numi si vendicheranno dei

Romani facendo loro adorare «Mani provvisti di folgori, di raggi e di astri» e pronunciare dei giuramenti «per le ombre».[496] Questa vendetta, la sola che gli esseri divini abbiano il diritto di esercitare contro gli umani, è uno smarrimento dello spirito, come quello che gli dei inviavano, nei tempi leggendari, agli eroi che volevano perdere.

Perché questo repentino voltafaccia del poeta? Lo si spiega spesso con un disaccordo sorto tra Lucano e Nerone, con la gelosia letteraria di quest'ultimo. Ma non si dimentichi che tra la redazione del libro I e quella del libro VII sono intervenuti molti avvenimenti: tra gli altri la morte di Burro e la caduta in disgrazia, o piuttosto il ritiro, di Seneca. E ciò spiegherebbe meglio il comportamento di Lucano: il «partito di Seneca» ha rinunciato a sostenere la politica «solare» di Nerone, è ormai passato all'opposizione. Indizio certo che ancora nel 62, e a maggior ragione nel corso degli anni precedenti, Seneca e il suo gruppo appoggiavano la teologia del potere formulata nel *De clementia*.

I. *Il declino*

Come ci si poteva attendere, l'opinione senatoria aveva, nel suo complesso, disapprovato questa politica, o quanto meno le manifestazioni pubbliche cui aveva dato luogo. Era poco conforme alla tradizione romana che un *imperator* si esibisse nei giochi, e piuttosto scandaloso che si presentasse come suonatore di lira. È vero che una volta Augusto aveva recitato la parte di Apollo, e non era del tutto estinto il ricordo del «banchetto dei dodici dei».[497] Ma questo banchetto era stato solo una festa privata e, soprattutto, Augusto era ancora *Ottaviano*. La maestà imperiale non era compromessa in quella che veniva considerata una mascherata. Sembra soprattutto che i senatori siano stati esacerbati per il fatto che Nerone abbia voluto associarli sistematicamente alla sua politica, facendo apparire sulla scena e nei giochi nobili personaggi. Un aneddoto che figura nelle *Conversazioni* di Epitteto ci mostra abbastanza bene lo stato d'animo dei nobili in tali circostanze. Si tratta di una discussione fra Q. Paconio Agrippino e, probabilmente, Gessio Floro,[498] circa l'opportunità che il secondo discendesse nell'arena per accompagnare Nerone nelle sue esibizioni.[499] Agrippino, dal canto suo, si rifiuta assolutamente, anche se ciò dovesse costargli la vita. Quando Floro gli obietta che, se rifiuta, perderà la testa, Agrippino persiste ugualmente nel suo atteggiamento: Floro obbedisca pure, poiché la vita è preferibile alla morte, lui vuole essere «il filo di porpora del laticlavio»: la sua morale non è quella degli *stulti*. Ma è da notare che Nerone non aveva affatto invitato Agrip-

pino, le cui convinzioni stoiche erano notorie, ad accompagnarlo all'esibizione. Si era rivolto a Gessio, che non aveva gli stessi scrupoli e doveva il suo favore all'amicizia di Poppea con sua moglie Cleopatra.[500] La data dell'episodio può essere stabilita con buona approssimazione: poiché l'ascesa di Gessio, un orientale nato a Clazomene, non può essere anteriore al 58 e all'inizio della relazione tra Nerone e Poppea, e poiché, d'altra parte, dal 65 Gessio amministra la Giudea, ne consegue che l'incidente riferito da Epitteto fu anteriore al tempo dei grandi misfatti del principe; la data più verosimile resta l'anno 59,[501] quando a nessuno veniva in mente di sgozzare un senatore o un cavaliere recalcitrante.[502] Epitteto drammatizza un racconto che contiene forse una parte di verità, ma non pretende di essere altro che una «chria»: la figura di Agrippino era presto divenuta leggendaria e apparteneva al pantheon dello stoicismo; il processo dell'eroe si era svolto allo stesso tempo di quello di Trasea, associando i due uomini nell'immaginazione popolare e nei discorsi dei filosofi. Agrippino non era stato condannato a morte, ma solo esiliato.[503] Ciò era bastato, tuttavia, a fare di lui un martire stoico.

Floro immagina che Nerone gli imporrà la scelta tra due alternative: esibirsi in teatro o morire. Ma è appunto un'alternativa immaginaria. In questa ipotesi Agrippino preferirebbe morire, se fosse necessario, pur di rimanere fedele a una certa concezione della dignità di un senatore romano. Ma il comportamento di Gessio lascia intravvedere che gli aristocratici di fresca data non si facevano simili scrupoli. Ciò di cui possiamo essere certi è che, fra i giovani nobili che si unirono alla «teoria» di Nerone, negli *Juvenalia* del 59 e nelle occasioni che seguirono, alcuni, forse, pensarono soprattutto a salvaguardare la propria carriera piuttosto che la loro vita, mentre altri probabilmente si prestarono al gioco senza scrupoli e senza dimostrare la ripugnanza ostentata da Floro. Ma se le critiche degli aristocratici furono evidentemente condivise da molti, è fuor di dubbio che nel resto dell'Impero, particolarmente in Oriente, questa politica di Nerone incontrò un'approvazione generale, così come, un tempo, le esibizioni di Demetrio Poliorcete avevano entusiasmato il popolino ateniese. Ciò spiega, forse, la grande popolarità di Nerone in Oriente, e il fatto che la comparsa di un falso Nerone, dopo la sua morte, suscitò l'entusiasmo dei paesi greci.

L'influenza di Seneca sembra essere stata ancora abbastanza forte, all'inizio dell'anno 62, da impedire a Nerone, in una occasione memorabile, di abbandonare la sua abituale *clementia*, essenziale al personaggio che Seneca aveva creato. Antistio Sosiano, che esercitava allora la pretura, si azzardò a comporre versi satirici contro Nerone e li recitò durante un banchetto al quale assistevano numerosi convitati. Fu subito accusa-

to, in virtù della «legge di lesa maestà», da Cossutiano Capitone, il suocero di Tigellino, grazie al cui interessamento aveva recentemente riottenuto il suo rango di senatore, toltogli poco tempo prima in seguito a una condanna per estorsioni commesse in Cilicia. Già si profilava in senato una sentenza capitale, quando Trasea prese la parola e ricordò che «sotto un eccellente principe (come Nerone), il carnefice e la forca erano stati da tempo aboliti» e propose di condannare il colpevole all'esilio e alla confisca dei beni.[504] Il senato si appellò all'imperatore; la risposta, piuttosto secca, fu che il senato poteva agire come credeva meglio e che, in ogni modo, lui stesso si sarebbe opposto all'applicazione della pena di morte. In questo episodio appaiono chiaramente in luce le due influenze che ancora si contendono l'animo di Nerone: la credenza «stoica», alla quale lo richiama Trasea, e la tentazione di ricorrere alla *lex de maiestate*, il ritorno alle forme tiranniche, suggerito da Tigellino e dai suoi seguaci che, secondo la tradizione, cominciavano a occupare i posti più importanti.

In quello stesso torno di tempo Nerone avocò davanti al proprio tribunale la vicenda analoga di Fabrizio Veientone, che aveva diffuso libelli ingiuriosi contro i senatori e i collegi dei sacerdoti e aveva fatto traffico, a quanto si diceva, di favori. Questo personaggio apparteneva probabilmente alla cerchia degli «amici» di Seneca, a giudicare dalla rapidità della carriera da lui percorsa durante i primi anni di Nerone: pretore, forse, nel 54 o 55, esercitò il consolato prima del 62;[505] e se lo si poté accusare di aver abusato della propria influenza, voleva dire che godeva di notevoli appoggi al Palatino. Secondo la maggior parte degli editori di Tacito, il suo accusatore era Tullio Gemino,[506] di cui si è messa in dubbio l'identificazione con C. Terenzio Tullio Gemino, console suffecto nel 46, poi legato in Mesia.[507] Ma alcuni indizi fanno pensare che si tratti proprio dello stesso uomo. Richiamato all'inizio del regno di Nerone, Tullio Gemino non pare avere esercitato in seguito alcuna funzione importante, stando almeno alle informazioni che possediamo. Si può congetturare che questo amico di Claudio dovesse la sua emarginazione politica, per qualche ignoto motivo, all'influenza di Seneca; come Suillio aveva fatto in analoghe circostanze, quattro anni prima, anche Tullio Gemino cercò di vendicarsi attaccando uno degli «amici» di Seneca, particolarmente vulnerabile a causa della sua condotta imprudente. Che si accetti o no questa ipotesi, il processo si svolse davanti al tribunale del principe, probabilmente a porte chiuse, e fu resa nota solo la sentenza: Fabrizio Veientone fu bandito dall'Italia e i libri incriminati vennero dati alle fiamme. Veientone doveva godere in seguito di una straordinaria fortuna alla corte dei Flavi, certo non in relazione con la sua disgrazia alla corte di Nerone.

Questi vari processi si possono interpretare come episodi della lotta ingaggiata dagli avversari di Seneca contro il regime da lui istituito a partire dal 54, e mantenuto grazie alla sua influenza. La morte di Burro, che sopraggiunse in quello stesso anno 62, precipitò il corso degli avvenimenti. Non è necessario pensare che Burro fu avvelenato da Nerone: ma è certo che quest'uomo, sino a quel momento, aveva avuto una gran parte nella vita politica; con la sua morte l'equilibrio si ruppe; le forze che da due o tre anni tendevano a ristabilire un regime personale, «claudiano», prevalsero decisamente sulla diarchia «senecana». Scomparso Burro, gli attacchi contro il filosofo diventano più violenti: gli si rimprovera la sua popolarità (che pare essere stata grande, giacché la pratica dei *beneficia* lo raccomanda alla stima di tutti), la sua ricchezza e, più di tutto, quella sorta di dittatura letteraria che la voce pubblica gli attribuiva.[508]

Seneca non tardò molto a comprendere che il momento da lui previsto sin dal tempo del *De vita beata* era venuto. Fedele al suo principio del distacco spirituale,[509] offrì a Nerone di allontanarsi, di rinunciare definitivamente alla politica e a tutto ciò che poteva dar luogo ai discorsi malevoli del popolo e alla gelosia del principe. Fu un momento solenne; la sua gravità è ben espressa da Tacito nel discorso composto per l'occasione, in cui si ritrovano lo stile e le formule care ai filosofi,[510] tanto che lo si può considerare una testimonianza personale autentica sul dramma che allora si svolse. Alcune idee particolarmente importanti espresse da Seneca sono chiarite, riteniamo, dalle osservazioni svolte sino a questo momento. Seneca non esita a dire, per esempio, che «i suoi studi, condotti nell'ombra della scuola, hanno tratto lustro solo dal fatto che lui (Seneca) è, agli occhi di tutti, l'uomo che ha dato al principe la sua prima formazione»;[511] il che significa, senza dubbio alcuno, che nella persona di Nerone sono le idee stoiche a essere giunte al potere. Seneca dice anche che Nerone ha potuto vedere nei fatti come si amministrava il potere supremo;[512] Seneca è stato dunque più che un consigliere, è stato il vero amministratore, e si è dedicato a formare Nerone con l'esempio. Non vi è nulla, in questa sicurezza di sé, che sia contrario alla verosimiglianza, per chi ci ha seguito sin qui.

Il discorso di Seneca riferito da Tacito riprende alcuni temi del *De brevitate vitae*; i consigli dati a Paolino nel 49, Seneca li dà a sé stesso nel 62: «il tempo richiesto per la gestione delle sue proprietà e dei suoi giardini, lo restituirà ormai alla sua vita interiore».[513] Ma, inoltre, istruito da una più lunga esperienza, Seneca inframmezza a questi consigli, che sono

quelli di ogni protrettico, confessioni e distinzioni che ricordano molto da vicino il *De vita beata*: l'apparente contraddizione tra la fortuna immensa della quale il filosofo si è circondato e le sue aspirazioni a vivere una vita sobria;[514] poi, soprattutto, l'affermazione del suo totale distacco in rapporto a quei beni, distacco che è, riteniamo, il principio fondamentale della sua vita spirituale, il *nil mirari* al quale si riferiscono tutte le sue azioni.[515]

Nella sua risposta Nerone riconosce tutto il suo debito verso il maestro, e lo fa in termini che rivelano la profonda influenza che questi ha esercitato su di lui; non solo si riferisce a idee che sono care a Seneca,[516] ma dichiara che la dottrina stessa del filosofo, la sua *ratio*, è stata il suo primo e principale sostegno.[517] In questa confessione vi sono tre parole, delle quali occorre valutare il significato: *ratio*, *consilium*, *praecepta*; se la *ratio* è la dottrina generale, il *consilium* ne è l'adattamento ai problemi che si pongono ogni giorno;[518] i *praecepta*, invece, rappresentano i modelli ai quali deve richiamarsi la condotta.[519] È dunque a Seneca come maestro che Nerone rende omaggio, maestro di una filosofia che regola la condotta di ogni giorno, consente di programmare il futuro e offre in ogni circostanza il mezzo di conformare la propria decisione ai valori accettati una volta per tutte.

In sostanza Nerone esprime a Seneca il proprio affetto e gli chiede di restare presso di lui: ancora troppo giovane per regnare da solo, ha bisogno dei suoi consigli. Da storico che conosce gli sviluppi successivi, Tacito ci assicura che sotto le parole lusinghiere di Nerone si nascondeva un odio profondo. Non è certamente questa la sola ipotesi che possa spiegare l'atteggiamento assunto dal principe. Sappiamo che quest'ultimo, di carattere debole, si lasciava facilmente trascinare dall'emozione del momento. Ma è anche vero che nel 62 Nerone non poteva ancora dichiarare Seneca ufficialmente in disgrazia, né lasciare che una simile voce si diffondesse. I principi del regime non erano in apparenza cambiati; la maggior parte degli uomini di Seneca rimanevano nei posti in cui egli li aveva collocati; taluni avvicendamenti recenti dei governatori di province erano anzi stati verosimilmente suggeriti o approvati da Seneca: per esempio la sostituzione di Svetonio Paolino, in Bretagna, con Petronio Turpiliano, incaricato di rimarginare le ferite causate dalla ribellione di Budicca.[520] Altri uomini, invece, non avrebbero avuto certamente l'approvazione di Seneca. Così per il nuovo prefetto inviato in Egitto, probabilmente nel 63, C. Cesina Tusco, fratello di latte di Nerone. Seneca gli aveva impedito, nel 55, di divenire prefetto del pretorio.[520bis] Ma si è rilevato che, proprio in questo periodo, nuovi nomi appaiono nei Fasti consolari.[521] Se si voleva allontanare Seneca, bisognava

prima di tutto costituire un nuovo gruppo di governo, chiamare altri uomini all'amministrazione degli affari. Tigellino si mise all'opera.

Nel 62 uno dei consoli suffecti fu T. Petronio Nigro,[522] che gli storici moderni sono inclini a identificare con l'autore del *Satyricon*. Ora è certo che Petronio non è, e non può essere stato, un amico di Seneca. Ne abbiamo gli indizi nel suo romanzo. Non solo l'autore non esita, a quanto sembra, a parodiare e a volgere in ridicolo gli scritti e la filosofia di Seneca,[523] ma anche, cosa più importante, mette in caricatura taluni dei principi sui quali questi aveva basato la sua politica.[524] Anche se non si è convinti che il personaggio di Eumolpo, vecchio depravato, pederasta che si atteggia a filosofo e a moralista, e soprattutto poeta ampolloso, sia la caricatura di Seneca[525] (i personaggi del *Satyricon* non sono mai semplici né, apparentemente, conformi a un solo modello) è chiaro che Petronio conosce bene Seneca e che non nutre molta simpatia per lui. La sua elevazione al consolato nel 62 è un indizio che a corte l'influenza di Seneca è in declino. La generazione di governatori e di amministratori che si prepara non rassomiglierà a quella che è in carica da dieci anni. Ma questa trasformazione è solo all'inizio; richiede tempo, e si comprende perché, nel 62, Nerone non poteva accettare il ritiro del suo vecchio maestro, ritiro che doveva avvenire solo al termine dell'evoluzione accennata. Seneca era ancora troppo potente perché si potesse rendere ufficiale una rottura: non che vi fosse qualche motivo di credere che Seneca avrebbe cercato di volgere la sua influenza contro il principe – la sua intenzione di vivere in ritiro non poteva essere messa in dubbio – ma era fatale che il suo allontanamento dal potere trascinasse all'opposizione tutta una parte dell'opinione senatoria che, sino allora, aveva sostenuto il regime. E questo Nerone non poteva permetterlo, sia perché la nuova politica non era ancora abbastanza fermamente appoggiata da un personale che restava insufficiente, sia, e forse soprattutto, perché Nerone esitava a «tagliare i ponti», a ingaggiare una lotta aperta con i principali senatori. Non era nel suo carattere sfidare gli uomini, guardare in faccia la realtà. Anche in seguito, quando gli verrà annunciata la ribellione di Galba, Nerone rifiuterà di prendere le cose sul serio e rimanderà la decisione all'indomani; allo stesso modo si può pensare che di fronte a Seneca abbia voluto prender tempo, mantenere le apparenze – ciò che corrispondeva alla sua debolezza ma era anche, una volta tanto, conforme alla saggezza politica.

Nonostante le parole di Nerone, Seneca persistette nella sua volontà di ritiro, e smise le «abitudini del tempo della sua potenza».[526] Cominciò a passare la maggior parte del tempo chiuso in casa, «adducendo il pretesto delle sue cattive condizioni di salute, o ancora il proseguimento dei suoi studi». Ora, su questo periodo della sua esistenza noi possediamo numerose testimonianze, fornite da lui stesso nelle *Lettere a Lucilio* e nelle prefazioni ai diversi libri delle *Questioni naturali*. E non solo vi troviamo la conferma materiale delle indicazioni fornite da Tacito, ma possiamo anche penetrare lo stato d'animo nel quale si trova il filosofo e comprendere i motivi profondi che lo animano.

È certo in primo luogo che la salute di Seneca, a quel tempo, non era gran che migliorata. Come abbiamo detto, essa gli permetteva ancora un'attività fisica abbastanza intensa,[527] ma egli stesso ci informa che la manteneva solo a costo di un quotidiano sforzo di volontà,[528] e la vita che gli imponevano gli obblighi del potere rischiavano di compromettterla. Seneca vive continuamente in presenza della propria morte e la filosofia è per lui non solo una medicina dell'anima, ma anche del corpo.[529] È dunque naturale che abbia desiderato applicare liberamente questo rimedio «spirituale» ai mali dai quali era o si sentiva minacciato.

Cio può spiegare un'apparente contraddizione: come ha potuto quest'uomo che si dice malato, e che forse lo è talvolta in realtà,[530] dispiegare, nel corso di quegli anni, un'attività letteraria considerevole? Qualunque cosa voglia insinuare Tacito, i due «pretesti» invocati da Seneca non si escludono l'un l'altro. Seneca è al tempo stesso costretto a tenere da conto la sua salute e indotto, in virtù della medicina che applicava a sé stesso, a continuare più attivamente che mai i suoi *studia*. Questi studi consistono, in primo luogo, nella frequentazione di filosofi professionisti: per esempio Metronace, a Napoli, Demetrio il Cinico a Roma, e sicuramente molti altri. Seneca si dedica inoltre a intense letture, delle quali troviamo gli echi nelle prime *Lettere e Lucilio*. Legge Epicuro, Ecatone di Rodi e gli antichi stoici; poi, a mano a mano che si prolunga la corrispondenza con il suo amico e che questi pone domande più varie e più precise, tali letture, o riletture, si fanno più numerose e approfondite. Seneca si interessa per esempio a Posidonio e polemizza contro di lui.[531] Ma, soprattutto, scrive. Quegli anni conobbero da parte di Seneca una produzione letteraria enorme, tanto più notevole in quanto talune opere, come le *Questioni naturali*, richiesero una documentazione abbondante. Ma, cosa ancora più importante, le opere composte durante questo periodo, e in particolare le *Lettere a Lucilio*, testimoniano di una sere-

nità, di una indipendenza di spirito ben lontane dalla «tetraggine» che taluni – a torto – attribuiscono a Seneca; il rimpianto del potere, la nostalgia degli affari, dei piaceri della vita mondana, l'inquietudine per l'avvenire, tutto ciò è assente. Tutte le caratteristiche di un'anima volgare sono bandite da questa corrispondenza, che proprio per questo è talvolta giudicata insincera da critici incapaci di elevarsi sino a un'altezza di pensiero così sorprendente ai loro occhi.

Seneca si rallegra apertamente del suo allontanamento dal potere, ma comprende anche l'atteggiamento di Nerone; definisce senza ambiguità la propria linea di condotta: il saggio, scrive, «evita i potenti che possono nuocergli, badando soprattutto a non darlo a vedere; parte della sicurezza risiede, infatti, nel non aspirarvi apertamente: se uno fugge una cosa, la condanna».[532] Seneca non fugge ostentatamente Nerone; non dimentica la loro conversazione del 62. Afferma solamente la propria libertà, senza preoccuparsi di come il suo silenzio possa essere interpretato, attento invece a evitare ogni bravata inutile. La «prudenza» che pratica non è dettata dal timore; se avesse paura, sarebbe agevole per lui continuare a condurre al Palatino una vita precaria di cortigiano; lo è invece dal rifiuto di ogni ostentazione, di ogni provocazione, che equivarrebbe, forse, a un suicidio inutile. In questo periodo Seneca scrive che il saggio «fuggire la morte lo considera infame, quanto rifugiarsi in essa».[533]

Questa indipendenza che gli deriva dal disprezzo della morte, e la dilazione di tale evento dovuta al suo atteggiamento di prudenza, consentono a Seneca di proseguire una serena meditazione sugli anni trascorsi al potere. Molti consigli che dà a Lucilio sono il frutto di tale meditazione piuttosto che il risultato delle letture alle quali il filosofo si dedica: la massima teorica serve solo a illustrare i dati dell'esperienza o è destinata a prepararne la comunicazione. La principale preoccupazione di Seneca sembra essere stata quella di «purificare» la propria anima, di eliminare tutto ciò che di troppo umano vi hanno posto la pratica quotidiana degli affari, i beni di fortuna, il coinvolgimento quasi irresistibile in compiti che finiscono per assorbire l'essere intero, per *occuparlo* e togliergli qualsiasi autonomia.

Per realizzare questa purificazione, Seneca comincia con l'elevare il suo spirito verso i problemi dell'universo, dal cui studio si attende di essere sottratto alle preoccupazioni più meschine: «*primo discedemus a sordidis*», scrive a Lucilio in una delle prefazioni alle *Questioni naturali*,[534] al termine di una lunga discussione di ciò che è essenziale (*praecipuum*) per l'essere umano. La conoscenza delle verità cosmiche purificherà lo spirito, sarà per lui come una propedeutica che gli conferirà un'accresciuta capacità di penetrazione. Vedendo chiaro nell'universo, vedrà chiaro in sé

stesso e dissiperà una volta per tutte i sofismi che ci consentono di restare attaccati ai nostri errori pur condannandoli.[535] Alla vigilia del suo ritiro Seneca prosegue dunque l'ascesi nella quale si era impegnato al tempo del *De vita beata*, quel «dialogo-programma» della vita interiore che aveva composto in mezzo agli affari.[536] Al progetto allora annunciato, che riguardava in primo luogo la disciplina dell'anima, dei suoi desideri e delle sue paure, poi la giusta armonia nelle relazioni con gli altri uomini, Seneca aggiunge, ora che è giunto il tempo della riflessione, lo studio della fisica e la scoperta dell'ordine universale.

Questo ordinamento della meditazione filosofica, che si innalza verso le cose divine per realizzare il necessario distacco dell'anima riguardo ai *sordida*, e la convinzione che tale elevazione sia la prima condizione di una vera vita spirituale, non sono per Seneca scoperte recenti, al tempo in cui scrive le *Questioni naturali* e le *Lettere a Lucilio*.[537] Esse appaiono già nel trattato sulla *Brevità della vita*, nel quale Paolino è invitato a coltivare «gli studi sacri e sublimi», a interrogarsi sulla natura di Dio e sulla condizione divina, infine a meditare sulle leggi della meccanica universale.[538] È lo stile dell'*exhortatio ad philosophiam*,[539] la cui origine è, sembra, platonico-stoica. Lo stesso Cicerone, nel libro IV del *De finibus*, ricorda che la meditazione sull'universo ispira agli uomini una sorta di premonizione delle virtù cardinali e, prima di tutto, un sentimento di «moderazione» che li prepara, in qualche modo, all'imitazione di Dio.[540] Dando a Paolino il consiglio di abbandonare le sue funzioni amministrative per dedicarsi allo studio delle forme più elevate della «fisica», Seneca si conforma dunque a una tradizione già affermata. Ma quando intraprende a sua volta, circa tredici anni dopo, la conquista della saggezza, allora il problema non si pone più per lui negli stessi termini. Non si tratta più del problema se la contemplazione del mondo prepari alla virtù, bensì di praticare la virtù della conoscenza parallelamente all'ascesi morale – nella quale Seneca è già molto avanti, come dimostra il suo comportamento dopo la morte di Burro. Non è un approccio dialettico, ma un processo reale.

Su questo punto Seneca si colloca, all'interno della scuola stoica, in una posizione originale sulla quale vale la pena di soffermarsi. Per gli stoici, si sa, la conoscenza del mondo dipende dalla virtù della «*phronesis*»; costituisce cioè una delle attività tipiche dell'essere umano, una delle sue «eccellenze» (ἀρεταί); a questo titolo è suscettibile di condurre, anche di per sé stessa, alla *virtus* totale. Nella graduatoria delle virtù, la *phronesis* è al primo posto; questa preminenza le deriva forse, in Zenone e Crisippo, dall'eredità aristotelica o anche, più lontano, dall'influenza del platonismo.[541] Ma la *phronesis* di Zenone è diversa dalla «virtù della conoscenza»

come la intende Seneca; in realtà questa virtù dipende più dall'arte di ragionare che dalla conoscenza del mondo, e non è un caso se, nell'antico Portico, la dialettica costituiva la prima parte e il fondamento stesso della filosofia.[542] Per contro Panezio e Posidonio facevano cominciare la filosofia dalla fisica,[543] e dal *De officiis* sappiamo che, parallelamente, Panezio intendeva per *phronesis* (nozione che Cicerone traduce con due parole, *sapientia* e *prudentia*)[544] «la ricerca e la scoperta della verità». Se ne deduce che Panezio, seguito da Posidonio, considerasse come prima delle virtù la conoscenza del mondo, che aveva come campo di applicazione le «cose fisiche» e della quale l'arte di ragionare, la dialettica, era solo una parte. Seneca condivide interamente questa convinzione».[544a]

In questo si allontana molto da Cicerone che, nel *De officiis*, non tiene in gran conto la virtù della conoscenza, di cui si sbriga in poche frasi,[545] mentre insiste a lungo sulla giustizia e sulla *magnitudo animi*, infine sul «conveniente», qualità che derivano direttamente dall'etica. Cicerone abbandona la conoscenza del mondo a taluni spiriti, cui le circostanze impediscono di elevarsi sino alla pienezza della vita attiva o che per inclinazioni personali sono particolarmente adatti alle ricerche teoriche della scienza. Seneca, dal canto suo, ha una diversa scala dei valori; anche se ha cominciato con l'attività politica, questa non gli pare suscettibile di condurlo sino alla perfetta saggezza, sino all'eccellenza suprema dell'essere umano, come pensava Cicerone. Ci vogliono anche la conoscenza dell'universo e la meditazione delle verità cosmiche, cose delle quali Cicerone, almeno nel 44 a.C. quando scrive il *De officiis*, non si preoccupa gran che.

Si è tentati di pensare – e lo si ripete spesso – che Seneca «si rifugi» nella conoscenza del mondo per l'impossibilità di proseguire la sua carriera politica; e, per questo motivo, si è creduto di poter attribuire il trattato sulla *Brevità della vita* all'epoca del suo ritiro.

Si sa inoltre che il *De otio*, o la parte che se ne è conservata, sembra convalidare l'idea che la scienza fosse per Seneca un rifugio. In realtà, il *De otio* intende solamente mostrare che la conoscenza è *anche* una virtù stoica, che risponde a tutti i requisiti della virtù, in particolare quello di essere utile agli uomini. È l'idea dell'unità della virtù che viene esposta e difesa in questo dialogo. La contemplazione non sostituisce l'azione divenuta impossibile, la completa, è una forma essa stessa d'azione, e l'azione con ogni evidenza presuppone la facoltà di discernere il vero. Nel 54 Seneca si è impegnato nell'attività politica perché le circostanze lo spingevano irresistibilmente in quella direzione:[546] sono il giudizio del saggio, sempre rispettoso dell'εὐχαιρία, il senso dell'opportunità. Ma questa scelta non pregiudica la concezione che può avere della saggezza,

non prevale contro la struttura profonda della filosofia. Ora, agli occhi di Seneca, discepolo su questo punto di Panezio e di Posidonio, il percorso della saggezza passa attraverso una meditazione delle cose fisiche. È per questo motivo che, liberato infine dall'attività, «messo a riposo» da quella specie di *milizia* (tale è agli occhi del saggio), egli intraprende lo studio della natura. Non è un rifugio, ma la realizzazione di un programma a lungo differito.

Le «Lettere a Lucilio»

Tra il momento in cui Seneca si allontana dalla corte e quello della sua morte, le *Lettere a Lucilio* costituiscono una specie di diario del filosofo. Diario purtroppo un po' lacunoso e, talvolta, troppo allusivo per soddisfare la nostra curiosità. Tuttavia, grazie ad esso, intravvediamo alcuni degli avvenimenti di poco conto che costituiscono la trama della vita quotidiana di Seneca. Qui non possiamo esaminare dettagliatamente i problemi posti da questa corrispondenza; numerosi studi ne hanno trattato, e qui ci basterà affrontare direttamente ciò che riguarda il nostro oggetto, la conoscenza più precisa possibile di quello che poté essere lo stato d'animo del filosofo durante gli ultimi tre anni della sua vita.[547]

In verità, la cronologia delle *Lettere* non risulta direttamente dal testo. Tuttavia un postulato si impone: l'ordine nel quale sono state stampate è proprio quello nel quale sono state scritte. Ciò risulta dalla successione delle domande e delle risposte, dalle allusioni contenute in alcune lettere a lettere anteriori. Ammetteremo dunque che le allusioni agli avvenimenti si succedono nell'ordine cronologico di questi: per esempio i Saturnali, dei quali si parla nella lettera 18, sono anteriori alla primavera della quale parla Seneca nella lettera 23 e così di seguito. La lettera 18 è stata scritta nel corso della seconda quindicina di dicembre; la lettera 23 data, molto probabilmente, dalla prima quindicina di marzo.[548] Se si ammette che il mese di dicembre in questione è, per esempio, quello dell'anno 62, bisognerà, in virtù del postulato che abbiamo enunciato, che il mese di marzo dato come riferimento sia quello del 63, oppure, al limite, quello del 64. La difficoltà comincia quando si tratta di determinare non più il mese, ma l'anno, e di stabilire una cronologia assoluta.

Per risolvere questo problema disponiamo di alcuni indizi generali. Prima di tutto il ritmo della corrispondenza nel periodo preso in esame, ritmo indicato dal gioco delle domande e delle risposte. Per esempio la lettera 7 comincia con queste parole: «*Quid tibi vitandum praecipue existimes quaeris? Turbam...*». E la lettera 8 con queste: «*Tu me, inquis vitare turbam iu-*

bes...». Ciò dimostra, necessariamente, che la lettera 7 ha avuto il tempo di pervenire a Lucilio, che si trova in Sicilia, e che Lucilio ha scritto a Seneca una lettera di risposta alla quale questo replica a sua volta. La stessa discussione (sui rapporti tra il saggio e gli altri uomini) prosegue nella lettera 9; deve dunque esservi tra questa lettera e la precedente almeno il tempo di un'andata e ritorno tra Roma e la Sicilia. Questo tempo è evidentemente variabile secondo la stagione. Se il corriere viaggiava per mare, gli occorrevano come minimo sette giorni per andare da Roma a Siracusa e farne ritorno. Questo lasso di tempo non tiene conto del tempo necessario a Lucilio per leggere la lettera dell'amico, meditare, e scrivere la risposta. Non ci si ingannerà di molto calcolando un intervallo di circa otto giorni tra la lettera 7 e la lettera 8, e tra la 8 e la 9 – a condizione che siano state scritte al tempo in cui il mare era «aperto».[549] D'inverno, quando il viaggio via terra era il solo possibile (a eccezione della traversata dello stretto di Messina), questi limiti temporali devono essere evidentemente allungati: un migliaio di chilometri separa Roma da Siracusa. Ora, si considerava come un prodigio di rapidità un viaggio compiuto alla media di 140 km al giorno;[550] il tempo minimo probabile si avvicina dunque a una quindicina di giorni. Dunque ci si può attendere, *a priori*, che il ritmo della corrispondenza, durante la cattiva stagione, sia all'incirca dimezzato rispetto a quello possibile tra la primavera e l'autunno. E questa osservazione ci consente immediatamente di risolvere una parte almeno del nostro problema; cioè se la primavera alla quale fa allusione la lettera 23 è quella che seguì i Saturnali della lettera 18, o se, fra le due date, è trascorso un anno. Nell'intervallo fra quelle due lettere Seneca ha scritto cinque volte a Lucilio; poiché si tratta di un periodo invernale possiamo supporre che tra la lettera 18 e la lettera 23 siano trascorsi cinque volte quindici giorni – cioè due mesi e mezzo, esattamente la durata che separa la fine di dicembre dall'inizio di marzo. Questa coincidenza è abbastanza significativa da costituire un indizio di verosimiglianza, ed è quindi lecito pensare che la primavera della lettera 23 sia quella che seguì i Saturnali della lettera 18.

Ma ancora non sappiamo di quali anni si tratta. Taluni commentatori datano la lettera 18 dai Saturnali del 62, altri del 63. Come scegliere?

Risulta che la lettera 91 fu scritta immediatamente dopo l'incendio di Lione, che ebbe luogo nell'estate del 64.[550 bis] D'altra parte, la lettera 67 menziona una primavera «che già va incontro all'estate», stagione contrassegnata dai primi calori – il che suggerisce la fine di aprile.[551] Se si trattava della stessa primavera menzionata nella lettera 23, ne deriverebbe che Seneca scrisse a Lucilio tra marzo e aprile (al più tardi l'inizio di maggio) un totale di 44 lettere – ciò che richiederebbe, nelle condizioni

più favorevoli, e considerato che Lucilio, come sappiamo, si trovava allora in Sicilia,[552] almeno 8 × 44 = 352 giorni per questo scambio di corrispondenza. Si può, è vero, supporre che diverse lettere fossero inviate insieme – ma niente lo dimostra, e poiché è certo che Lucilio ha risposto, è estremamente probabile che la corrispondenza compresa tra le due primavere, quella della lettera 23 e quella della lettera 67, si siano scaglionate nel corso di un anno.[553] Per contro la lettera 68 fu scritta alla fine del mese di giugno.[554] Così tra metà aprile (lettera 67) e la fine di giugno di quell'anno si collocano 19 lettere, ritmo singolarmente rapido, ma che si spiega forse con l'impazienza di Lucilio durante questo periodo[555] e anche con la riapertura delle comunicazioni via mare, data la stagione. Ma non vi è dubbio che si tratti dei mesi di aprile, di maggio e di giugno dell'anno 64. In tali condizioni, la primavera cui fa allusione la lettera 23 non può essere che quella dell'anno 63, e la corrispondenza non può essere cominciata posteriormente all'anno 62; essa è esattamente contemporanea, come vedremo, al ritiro di Seneca.

Un'indicazione, da tempo osservata ma non adeguatamente commentata, viene a confermare indirettamente questa cronologia: la lettera 70 racconta un incidente verificatosi di recente, nel corso di una naumachia. Ora, non può trattarsi se non della naumachia organizzata da Nerone nel 64.[556] Seneca precisa infatti che l'aneddoto in questione si riferisce «*secundo naumachiae spectaculo*»;[557] e noi sappiamo che Nerone aveva già dato una naumachia durante l'anno 57.[558] È naturale pensare che lo spettacolo del 64 si sia svolto in occasione di uno dei grandi giochi del mese di aprile; *Megalenses*, giochi di Cerere o, meno probabilmente, giochi di Flora (che sono giochi «festosi» e non devono comportare, in linea di massima, spettacoli cruenti). Poiché solo tre lettere separano l'allusione alla primavera «umida» del 64 e l'aneddoto della naumachia, sembra preferibile riferirla ai *Ludi Megalenses*, che si svolgevano dal 4 al 10 aprile.

Consideriamo dunque come dimostrato, o quanto meno altamente probabile, che i Saturnali citati nella lettera 18 siano quelli del 62. Ma in quale momento ebbe inizio la corrispondenza? Se applichiamo le ipotesi delle quali ci siamo serviti fin qui, dobbiamo ritenere che le prime 18 lettere siano state scritte entro la fine del dicembre 62, e che il ritmo degli scambi sia stato presso a poco il seguente: alla stagione del *mare chiuso*, cioè da ottobre a dicembre, possono riferirsi 5 o 6 lettere (dalla 13 alla 18); le altre possono scaglionarsi su tre o quattro mesi: da luglio alla fine di settembre. Un particolare ci reca una conferma preziosa: nella lettera 12 Seneca racconta di essersi recato in una delle case di campagna e di essersi lamentato col *vilicus* per il fatto che i platani erano privi di fogliame, mentre avrebbero dovuto averne. Ora, se si vuole accettare la cro-

nologia che proponiamo, questa lettera dovette essere scritta alla fine di settembre o all'inizio di ottobre. I platani in questa stagione hanno ancora foglie dappertutto, a meno che non siano vecchi o malati, nel qual caso le perdono di buon'ora; per loro l'autunno comincia prima, ciò che corrisponde perfettamente alla data da noi assegnata.

Su questa base, i giochi così cruenti dei quali parla Seneca nella lettera 7 devono essere i *Ludi Victoriae Caesaris*, celebrati fra il 20 e il 30 luglio. Di conseguenza 6 lettere (dalla 7 alla 12) si scaglionano nei mesi di agosto e di settembre 62, ritmo del tutto plausibile e conforme alle nostre ipotesi. Non sappiamo esattamente in quale data sia morto Burro, né il momento preciso in cui Seneca si offrì di restituire a Nerone tutto quanto aveva ricevuto da lui, ma è probabile che questi avvenimenti si verificassero abbastanza presto nel corso dell'anno, perché la morte di Ottavia, sopraggiunta il 9 giugno 62,[559] è stata sensibilmente posteriore ad essi.[560]

Quando inizia la corrispondenza tra Seneca e Lucilio, Nerone ha appena sposato Poppea. Su istigazione di Tigellino sono già cominciati gli assassinii politici: Rubellio Plauto e Cornelio Silla sono morti.[561] Seneca dovette essere particolarmente colpito dalla morte del primo: genero di L. Antistio Vetere, che aveva fatto parte degli «amici» di Seneca,[562] era un adepto dello stoicismo e aveva condotto con sé in Asia, dove Nerone l'aveva relegato nel 60, due filosofi, Ceranio e Musonio Rufo. Nel 60 Nerone si era limitato ad allontanare Plauto, nel quale vedeva un eventuale concorrente all'impero. Probabilmente era stata l'influenza di Seneca, allora, a mitigare la sentenza. Nel 62, tolto di mezzo Seneca, Plauto fu messo a morte.[563] I senatori stoici non poterono mancare di sentirsi tutti minacciati dal destino toccato a quello di loro che ostentava i costumi austeri del passato[564] e pareva così voler resuscitare il personaggio di Catone, sin nel suo aspetto esteriore. Si comprende meglio, allora, il significato dei consigli che Seneca dà a Lucilio nella lettera 5.

«Un unico consiglio: non abbigliarti e non vivere in maniera stravagante, come le persone che non vogliono progredire ma mettersi in mostra. Evita gli abiti trasandati, i capelli lunghi e la barba incolta... e in generale tutto ciò che per vie traverse corre dietro al desiderio di distinguersi. Il nome stesso di filosofia, pur se la si pratica con discrezione, è già abbastanza odiato. Figurati poi se cominceremo a sottrarci alle abituali regole di comportamento».[565] È evidente che non siamo in presenza, qui, di uno sviluppo «diatribico» atemporale, ma di un consiglio personale, di un richiamo discreto a un incidente che ha alimentato la cronaca romana durante i mesi precedenti e che Lucilio ben conosce.

Nerone viveva, apparentemente, nel terrore. Con l'allontanamento

di Seneca aveva preso corpo la possibilità, anzi la probabilità di congiure fra i ranghi del senato. Questa paura spiega la morte di Cornelio Sulla Fausto Felice, fratellastro di Messalina. Spiega inoltre la sospettosa attenzione di cui sarà oggetto Seneca, dal momento del suo ritiro. I suoi minimi gesti saranno spiati; già un certo personaggio, altrimenti sconosciuto, che Tacito designa col solo *cognomen* di Romano, aveva mormorato all'orecchio di Nerone che Seneca era amico di Pisone e suo alleato politico.[566] Pisone era membro, è vero, di una famiglia nobile, ma non era imparentato con la famiglia imperiale, come lo era Fausto. Ciò che Nerone temeva in lui erano le qualità che avevano fatto la popolarità di Seneca e che già avevano rischiato di provocare la morte del filosofo sotto Caligola: l'eloquenza, la popolarità conquistata dal suo talento di avvocato, e, soprattutto, la sua affabilità, la sua inesauribile generosità.[567] Pisone, ci informa Tacito, possedeva qualità tali da colpire l'immaginazione della folla: prestanza fisica e maniere da gran signore. Un'alleanza tra Seneca e Pisone poteva essere molto pericolosa: il primo avrebbe avuto con sé i senatori vicini allo stoicismo, l'altro avrebbe guadagnato l'opinione degli umili. Le idee che troviamo sviluppate nel *De beneficiis*[568] trovano qua la loro illustrazione: le *largitiones* costituiscono un pericolo per colui che le compie, in uno stato monarchico. Una reputazione di generosità è incresciosa per chi la merita. Romano, probabilmente aizzato da Tigellino, istigatore della nuova politica, aveva colpito nel segno. Ma Nerone, che aveva evidentemente conservato la sua fiducia in Seneca, si rifiutò di credere al calunniatore. Accettò la difesa che gli presentò il suo ex maestro e le perfide parole di Romano si ritorsero contro di lui.[568] Ma il seme velenoso era stato gettato e, alcuni mesi dopo, avrebbe dato i suoi frutti.

Frattanto Seneca, forse per la prima volta nella sua vita, riusciva a realizzare pienamente quel distacco dalle cose terrene al quale aspirava: nella lettera 6, che data probabilmente dalla fine del luglio 62, leggiamo questa confessione: «Lucilio caro, mi rendo conto che non solo mi sto correggendo, ma addirittura mi trasformo... Ci terrei, dunque, a farti conoscere questo mio improvviso cambiamento. Non puoi immaginare quali progressi io mi accorga di compiere giorno per giorno».[570] Questa «trasfigurazione» è riferita da Seneca a letture che si propone di comunicare a Lucilio; ma egli sa che le letture sono state solo l'occasione di questa presa di coscienza.[571] Nel tempo del dialogo *Sulla vita felice*, Seneca conosceva il concetto di διάθεσις per averlo incontrato nei libri;[572] ne intravvedeva il significato ma non l'aveva ancora provato in sé stesso. L'esclamazione che gli sfugge in questa estate del 62, pochi mesi dopo aver preso la decisione di farla finita «con gli affari, e prima di tutto con i

suoi»[573] è la testimonianza di una rivelazione. Seneca scopre improvvisamente che tutto il suo essere è «orientato» verso la saggezza, fa un tutt'uno con questa e che, se non è giunto alla perfezione, nondimeno ha di essa una percezione diretta. D'ora in poi le nuove acquisizioni spirituali si ordineranno da sé stesse e assumeranno subito il loro vero significato e il loro vero valore.

Talvolta, è vero, il dubbio ritorna. Basta che Seneca assista a dei giochi (probabilmente i *Ludi Victoriae Caesaris*)[574] nei quali figurano dei combattimenti, o piuttosto dei massacri di gladiatori, perché si prospetti la possibilità di una «ricaduta» – e il segno stesso del pericolo è l'orrore degli uomini che si impadronisce di Seneca, l'orrore e il fascino della crudeltà, del sangue versato, dei condannati che vengono sgozzati sull'arena. Il ricordo di questo spettacolo suggerisce al filosofo una riflessione che i moderni considerano un po' superficialmente come un'adulazione nei confronti di Nerone. «Ringraziate gli dei perché insegnate a essere crudele a uno che non può imparare».[575] A dire il vero non si vede bene il motivo di una tale adulazione, se di adulazione si trattava; anche se Seneca aveva fin da allora l'intenzione di pubblicare le sue lettere, gli sarebbe stato facile non dire niente, non fare alcuna allusione al principe, che non ha nulla a che fare con l'argomento. Noi crediamo che questa strana riflessione non sia tipica del vecchio cortigiano che ha conservato nel ritiro abitudini di servilismo, ma rievochi gli anni migliori di Nerone, il tempo del *De clementia*. Un ricordo venato di preoccupazione che mal dissimula l'affermazione troppo ottimista. È Tigellino a insegnare a Nerone le vie della crudeltà; i due assassinii di Plauto e di Fausto Sulla sono stati suggeriti dal nuovo prefetto del pretorio, ma c'è anche Poppea che aggiunge le proprie lezioni a quelle del ministro; è stata lei a costringere Nerone a mettere a morte Ottavia. Seneca vorrebbe che Nerone non ascoltasse quelle lezioni. Vorrebbe crederlo sordo a quelle voci, e la presunta adulazione non è altro che l'espressione di una fede vacillante in un'innocenza ormai perduta.

Lucilio risponde che il consiglio contenuto nella lettera precedente gli pare in contraddizione con i principi fondamentali dello stoicismo, secondo i quali il saggio deve essere utile agli uomini.[576] Seneca gli risponde, ma ancor più risponde a sé stesso; si giustifica ai propri occhi per quell'impulso che lo ha spinto a detestare gli altri uomini. E questa lettera è destinata a superare tale contraddizione. La sua solitudine, dice, ha lo scopo di servire il più gran numero possibile di uomini: «Io mi sono appartato e ho sbarrato le porte per essere utile a molta gente».[577] La parenesi non è mai interamente rivolta verso l'altro; è destinata pure a chi la fa.[578] Ci si rivela così uno dei caratteri essenziali della corrispon-

denza con Lucilio: questa non è, nonostante le apparenze, una lezione sempre rinnovata di un maestro a un allievo; è anche progresso del maestro, è un dialogo interiore di Seneca con sé stesso, tanto quanto un dialogo con Lucilio.

Al tempo delle prime lettere, durante l'estate del 62, Seneca fa visibilmente una certa fatica a riconciliarsi con la solitudine. Insiste sulla natura dell'amicizia, come per rassicurare sé stesso con la scoperta che l'amicizia stoica è una «forma pura», col ripetere che il saggio è come Fidia che può, se viene distrutta una delle sue statue, scolpirne subito un'altra.[579] A Seneca interessa molto che la sua saggezza non appaia una rinuncia, un impoverimento. Vuole che sia una saggezza «creatrice», e l'amicizia è la prima delle sue creazioni. Anche a questo proposito Lucilio è indispensabile a Seneca – come la creatura è indispensabile al creatore. Lucilio è la giustificazione di Seneca. Si comprende così perché la corrispondenza fra i due uomini sia cominciata subito dopo il ritiro; non è che Seneca abbia avuto, da questo momento in poi, più «tempo»; è che il bisogno di questa corrispondenza è sorto in lui con la realizzazione dell'*otium*.

Cammin facendo, le tentazioni si susseguono; dopo quella della misantropia, ecco la paura della morte, che si presenta durante una visita alla casa di campagna (forse la proprietà di Nomentum, ad alcune miglia dalla città). Seneca riflette su sé stesso in questo confronto con la vecchiaia; lo spettacolo che dà è destinato tanto a sé stesso quanto a Lucilio; con lucidità, si vede con le reazioni di un uomo ordinario, giudica il suo cattivo umore davanti alle immagini della sua senilità – quei muri che crollano, quegli alberi che inaridiscono, quello schiavo che si è conosciuto bambino e che ormai perde i denti.[580] Ma l'anima del filosofo ritrova senza fatica il suo *habitus*; si distacca agevolmente da tutto ciò che sussiste in essa di troppo umano e non solo si rassegna a contemplare la morte, ma ne prova una sorta di gioia. Al ritorno da questa visita, Seneca è intento a un monologo piuttosto che a un vero dialogo con il suo amico; sono il suo sentimento di pienezza, la sua serenità riconquistata ad esprimersi. E ciò spiega la scelta della formula finale, proposta alla meditazione di Lucilio: «Vivere nel bisogno è un male, ma non c'è nessuna necessità di vivere nel bisogno».[581] Qui non si tratta di una banale «osservazione sul suicidio» (si sa che Epicuro, al quale appartiene questo pensiero, condanna coloro che si danno la morte per disgusto o paura della vita),[582] ma di una definizione della libertà. La necessità, ἀνάγχη, è ciò che Epicuro teme di più per l'essere umano; le preferirebbe persino, dice, la tirannia divina.[583] Questa necessità risulta dal concatenamento delle cause, εἱμαρμένη, e se domina totalmente l'essere non è possibile al-

cuna vita morale. Tuttavia vi è una «necessità» ineluttabile; fin dalla nascita siamo inseriti in un processo destinato a sfociare fatalmente nella morte. Si può talvolta perderne il ricordo, non averne più coscienza; nondimeno tale necessità esiste. Visitando la sua proprietà in rovina, Seneca l'ha ritrovata, più presente che mai. Ma subito si è reso conto che il pensiero stesso della morte portava in sé la sua cura, poiché era possibile accettarla, e ciò che sarebbe stata necessità per un ribelle diviene libertà e fonte di gioia per chi acconsente. Così l'*habitus mentis* del filosofo, incrollabile nella sua saggezza, assorbe le esperienze della vita giornaliera, scopre la profonda verità delle formule, anche quelle tratte dal maestro di una scuola rivale. A questo grado di maturità non vi sono più scuole, vi è bensì un'esperienza comune, quella dell'animo umano giunto alla piena coscienza della sua condizione.[584] Sta a Lucilio ripercorrere il cammino già fatto dal suo amico, ma questi non può dargli se non l'indicazione molto generale della direzione seguita; non può condurlo d'un tratto al termine della strada.

Nel profondo del suo animo, Seneca sa bene che l'odio di Tigellino e la debolezza di Nerone finiranno per aver ragione di lui. Forse morirà prima di doversi uccidere; ma, più probabilmente, i suoi nemici prevarranno prima che sia giunto il termine naturale della sua vita. Ma l'ombra della morte che scende su di lui non lo amareggia: «Sono più le cose che ci spaventano di quelle che ci minacciano effettivamente, Lucilio mio, e spesso soffriamo più per le nostre paure che in realtà».[585] «Non essere infelice prima del tempo!». È in questa volontà di rifiutare ogni timore, al tempo stesso che nell'accettazione dell'inevitabile, che risiede in buona parte il segreto della serenità conquistata da Seneca. La lettera 13 è la spiegazione di questo atteggiamento, che Seneca proponeva come un modello per il suo amico.[586] È molto probabile che questa lettera non sia lontana nel tempo dalle accuse lanciate da Romano contro il filosofo. Se è così, tali espressioni assumono, sotto la penna di Seneca, un valore quanto mai preciso e commovente. Chiunque cede alla paura, dice il filosofo, somiglia a quei soldati che, presi dal panico alla vista della polvere sollevata da un gregge in fuga, hanno perduto la battaglia. Se al contrario si guarda in faccia il pericolo, può accadere che la minaccia indietreggi, almeno temporaneamente.[587] Ecco che cosa pensava Seneca in quell'autunno dell'anno 62.

Tra la fine dell'anno 62 e l'inizio del 63, la situazione politica continua a peggiorare, non senza tuttavia alcune riprese della linea tracciata da Seneca. Il partito favorevole alla diarchia riconosce Trasea come suo *leader*, ma Seneca è sempre considerato l'ispiratore di questa tendenza, che ha dominato la vita politica dal 54. A suo credito si può iscrivere una misura che fu presa probabilmente alla fine del 62, la designazione di tre consoli, uno dei quali era il cognato di Seneca, Pompeo Paolino, per gestire i *vectigalia publica*.[588] Si può inoltre pensare che Trasea e Seneca (quest'ultimo «tra le quinte») non fossero estranei al varo di una legge che proibiva le adozioni simulate.[589]

Meno facile da interpretare è la vicenda del cretese Claudio Timarco. In possesso del diritto di cittadinanza fin dal regno di Claudio, egli aveva acquisito nella sua provincia un'influenza tale da potersi vantare di fare la reputazione dei pro-consoli.[590] Trasea, che parlò contro di lui, denunciò «l'orgoglio e le nuove pretese dei provinciali» e propose di mantenere le prerogative del senato. In effetti era tutta una politica che veniva rimessa in discussione. Bisognava aprire maggiormente il governo all'influenza degli orientali? Nerone, certo, lo desiderava. Il senato, già ostile alle misure di Claudio, era cosciente del pericolo. Comunque sia la deliberazione non ebbe effetto. I consoli si opposero alla promulgazione di un senato-consulto che proibiva ai consigli provinciali di votare dei ringraziamenti ai governatori. Allora intervenne il principe e fece votare questa misura.[591]

Nerone dà l'impressione in questa fase di essere spinto in due direzioni diverse, secondo il gioco delle influenze. Alla nascita della figlia, ad Anzio, afferma le sue ambizioni dinastiche, proibendo a Trasea di andare a presentargli le sue felicitazioni. Poi, quando la neonata muore, due mesi dopo, Nerone fa sapere a Seneca «che si era riconciliato con Trasea».[592] L'episodio ci illumina sulla reale situazione di Seneca e, forse, sui sentimenti di Nerone. Questi, come al solito, esita; cede solo gradualmente alle pressioni di Tigellino e del suo partito; si distacca dal suo vecchio maestro solo con un apparente rincrescimento; la sua duplicità è solo conseguenza delle sue incertezze. Mentre si riavvicinava, almeno in apparenza, a Seneca e a Trasea, accoglieva d'altra parte i suggerimenti di Tigellino quando si trattava dell'Armenia. Il consiglio – ove non sedeva più Seneca – decise di condurre attivamente la guerra, quando una lettera di Vologesio pose direttamente la questione.[593] Ciò significava tradire la politica «augustea» della quale Seneca si era fatto il difensore.[594]

Ma all'ultimo momento fu la politica di Seneca a prevalere. Corbulo-

ne era da tanto tempo considerato lo strumento della politica pacifica di Roma che i Parti si rivolsero spontaneamente a lui e Tiridate propose di recarsi a Roma per chiedere a Nerone di dargli la corona di sua propria mano. Era il risultato della grande politica imperiale che Seneca aveva concepito sin dal 54, e che tendeva a fare dell'*imperator* romano il *Cosmocrator* universalmente riconosciuto.[595] Si sa che questa iniziativa del re sfociò in quella che è stata chiamata l'iniziazione di Nerone, e che in realtà fu piuttosto la consacrazione dell'imperatore romano come superiore agli altri re. Questo clamoroso successo di quello che riteniamo un progetto di Seneca doveva sopraggiungere solo dopo la sua morte.

Mentre Tiridate si metteva in viaggio per Roma, Tigellino segnava parecchi punti a suo favore. Nerone lasciò Roma per farsi applaudire a Napoli, la città greca per eccellenza. Un passo di Svetonio lascia immaginare di che genere furono le esibizioni di cui fu protagonista in questa città,[596] più adatto di ogni altra in Italia a riconoscere e salutare il Nerone-Apollo. È pure significativo che alcuni alessandrini si siano uniti ai napoletani in questo culto reso al cantore e citaredo imperiale. Nerone andava oltre le intenzioni di Seneca, si proponeva di fondare la teologia del suo potere sulla devozione delle folle orientali piuttosto che sulla *fides* romana. Il viaggio a Napoli doveva essere il preludio a un viaggio in Grecia. Ma al momento di partire Nerone vi rinunciò: nefasti presagi si verificarono nel tempio di Vesta, dove si era recato prendendo congedo dai santuari romani.[597] È chiaro, l'animo del principe è profondamente turbato. Tigellino lo mantiene nella paura. Torquato Silano, un discendente di Augusto, viene messo a morte, o piuttosto spinto al suicidio.[598]

Tacito sa che l'animo del principe era «ossessionato dalle visioni orientali e soprattutto egiziane»:[599] vengono allora allestite feste simili a quelle della Naumachia (del 57), questa volta su consiglio di Tigellino.[600] Vi si ritrovano i tratti caratteristici dei riti del *Genius*, trasposti in un modulo «egiziano».[601] Tigellino ricominciava ciò che Seneca aveva voluto, o tollerato, circa cinque anni prima. Ciò significava utilizzare, per agire sull'animo del principe, e stavolta contro Seneca, gli stessi mezzi allora adottati.

In questo periodo Seneca viaggia. Lo troviamo in Campania, dove visita la villa di Scipione l'Africano, a Literno.[602] Lasciando Roma e disinteressandosi di questa parodia di quelle che erano state le sue intenzioni politiche, si occupa dei nuovi metodi per coltivare le fave. Nel frattempo si verifica l'incendio di Roma. È certo stupefacente che questo avvenimento non venga menzionato nella corrispondenza con Lucilio, e i commentatori hanno immaginato spiegazioni diverse di questo silenzio: gli uni lo attribuiscono al pericolo che il filosofo avrebbe corso facendo

la minima allusione alla catastrofe, della quale la voce pubblica, dicono, rendeva responsabile Nerone; altri pensano che quando scoppiò l'incendio Lucilio si trovasse presso il suo amico. Si può anche ammettere che noi non possediamo tutte le lettere scritte in quel tempo o, più verosimilmente, la totalità di ogni lettera, avendo Seneca conservato per la pubblicazione solo quanto aveva direttamente rapporto con le direttive morali. Tuttavia non si può non rilevare che la lettera 90 che, se si crede allo schema cronologico generalmente accolto, deve essere vicina alla fine del mese di luglio 64 (si sa che l'incendio durò dal 19 al 27 luglio di quell'anno) contiene una digressione sui pericoli che corrono gli abitanti delle città moderne, con il loro sovraffollamento disumano.[603]

Poco più tardi, a proposito dell'incendio che ha distrutto Lione in una sola notte, Seneca si limiterà a ricordare una frase di Timagene, lo storico alessandrino che aveva conosciuto la schiavitù a Roma; nemico dell'Urbe, questi dichiarò che gli incendi che periodicamente la devastavano lo addoloravano solo per un motivo, per la certezza che sarebbe risorta dalle ceneri più bella di prima. Nel momento in cui Seneca scriveva questa lettera (la 91), Nerone aveva cominciato a prendere le prime misure per modernizzare la città e ricostruirla più magnifica e più sicura. Che pensare di una misteriosa frase di Tacito, secondo cui Seneca, per evitare di partecipare ai sacrilegi – cioè alla confisca delle offerte, nei templi, per la ricostruzione della città – pregò che gli si consentisse di ritirarsi in una campagna lontana e si finse malato? Si dice anche, aggiunge Tacito, che Nerone volle farlo avvelenare e che il filosofo evitò la morte solo per caso, in quanto il suo nutrimento consisteva solo di frutta e di acqua di fonte.[604] Questo racconto è, di per sé stesso, abbastanza inverosimile. Seneca non aveva più alcuna funzione ufficiale; come poteva essere coinvolto nella confisca degli ex-voto sacri? E sappiamo che sin dall'anno precedente si concedeva dei viaggi in Italia, in particolare in Campania, e certamente in questi periodi non compariva a corte. Nerone gli aveva chiesto di appoggiare con la sua autorità alcune misure prese dopo l'incendio di Roma? Niente consente di affermarlo, e probabilmente bisogna mettere questo capitolo di Tacito nel numero delle leggende tratte da una fonte poco attendibile.

Comunque sia, si avvicinava ormai la catastrofe da tempo prevista dal filosofo. Nerone, sempre più lontano da coloro che erano stati i suoi migliori sostenitori all'inizio del regno, appariva un tiranno pericoloso, pronto a lanciarsi, contrariamente alla tradizione augustea, in tutte le avventure politiche, all'interno e all'estero. Il tentativo compiuto da Seneca per conferirgli una legittimità nuova, per fare di lui un *Cosmocrator* divino, si ritorceva infine contro il principe che, in una materia così de-

licata, non aveva saputo conservare la misura indispensabile. Nerone non si era preoccupato, come Augusto e Tiberio, di mostrare volti diversi alle province orientali e al senato romano. Ne derivava che l'aristocrazia, sulla quale poggiava in fin dei conti in buona parte l'amministrazione dell'Impero, non sosteneva più il «Nuovo Apollo», il «Nuovo Horus», che approfittava del disastro nazionale per affermare in modo più insolente che mai il suo destino solare, mettendo in cantiere la Domus Aurea. Si delinea una specie di frattura nell'immagine del principato che Seneca aveva voluto disegnare: Nerone non è più, agli occhi dei senatori stoicizzanti, il depositario della *sapientia*, della virtù che deve possedere ogni capo di Stato, se vuole governare secondo Ragione. Sta per sorgere una concezione «filosofica» del principe, che in contrasto con Nerone si affermerà pienamente con Traiano; in modo confuso essa anima i congiurati che tentano di porre fine al regno dello «scandaloso» Nerone, per sostituirlo con Pisone.

Se tale era il disegno dei congiurati, bisogna ammettere che la scelta di Pisone appare abbastanza infausta. Ma, dietro Pisone, si intravvede la sagoma di Seneca. Le circostanze della congiura sono troppo mal conosciute perché si possa decidere se Seneca vi ha effettivamente partecipato, se ne era informato, se l'ha auspicata e se era disposto, in caso di successo, ad accettare un incarico di potere. Si può pensare che non ignorasse ciò che si tramava; conservava troppi amici per non percepire qualche eco di un'impresa che pare non essere rimasta troppo segreta. Più problematico è se egli acconsentisse a ricominciare una carriera politica, al servizio di un'aristocrazia vittoriosa. Forse stava per toccargli il ruolo che sarà di Nerva una ventina d'anni dopo? Avrebbe forse potuto riuscire in quello che fu il tentativo abortito di Galba? In ogni modo gli eventi non lo consentirono. È noto che Nerone, sulla sola denuncia di Antonio Natale, e probabilmente su istigazione di Poppea e di Tigellino, che allora gli stavano alle costole, inviò al suo vecchio maestro l'ordine di morire. Un ordine che Seneca attendeva da molto tempo e che non lo sorprese affatto.

Tacito ha raccontato, come meglio non si potrebbe fare, la morte di Seneca. Non ha creduto opportuno, purtroppo, riportare le ultime pagine che il filosofo dettò allora ai suoi segretari, e che oggi sono perdute. Perdute sono anche le ultime lettere di Lucilio, scritte durante l'inverno del 64 e i primi mesi del 65. Non vi avremmo forse trovato allusioni dirette agli avvenimenti del tempo in maggior numero di quante ne contengano le lettere conservate ai fatti che scandirono l'estate e l'autunno del 64. Queste lettere, interamente dedicate a problemi di filosofia teorica, sono più lontane di quelle del 62 e del 63 dalle preoccupazioni quoti-

diane, come se Seneca si fosse sempre di più estraniato dalla vita per immergersi interamente nel pensiero puro, tutto dedito alla composizione del *Libro di filosofia morale*.

Seneca e la politica

Nella storia di Roma la morte di Seneca fu un avvenimento importante, che ruppe gli ultimi legami di Nerone col passato; a partire da quei giorni dell'aprile 65, il regime degenera in aperta «tirannide» e il principe, più isolato che mai, sprofonda nei suoi sogni.

In uno studio brillante, che risale al 1950 ma è stato pubblicato solo di recente,[605] Arnaldo Momigliano si è posto il problema dei rapporti che uniscono il pensiero filosofico di Seneca alla sua azione politica. Egli trova del tutto normale che, per la nascita e anche per la sua propria indole, Seneca fosse destinato all'azione: «l'ambizione politica era nella sua famiglia, e lui ne aveva la sua parte... Non divenne ministro di Nerone o console per errore o per caso...».[606] Certo, Seneca volle essere quello che fu; ci riuscì nonostante tutte le difficoltà e tutti gli ostacoli: la sua salute malferma prima di tutto, poi l'ostilità di Caligola, gli intrighi delle fazioni opposte, l'esilio, infine le gelosie e i tradimenti del principe che aveva educato. Talvolta Seneca ha desiderato l'azione, talvolta vi si è rassegnato, talvolta ha smesso persino di credere di poter agire. Non ha mai dubitato, a quanto pare, della propria vocazione politica. D'altra parte, però, la realizzazione di questo destino non si è mai trovata in conflitto con le sue convinzioni stoiche e non ha contraddetto il carattere del proprio pensiero teorico.

A. Momigliano, al contrario, vede una contraddizione fatale in Seneca tra l'azione e la contemplazione, tra la vita del politico e quella del filosofo.[607] Ora, noi abbiamo creduto di constatare che lo stoicismo aveva fornito a Seneca i principi della sua condotta politica – nella misura in cui una dottrina filosofica può servire da regola nella pratica quotidiana. Non c'è nulla che debba stupire in questo. Lo stoicismo è sempre stato una dottrina dell'azione politica; il saggio non può realizzarsi pienamente se non nella sua natura di essere sociale. Se le circostanze, in passato, non avevano sempre permesso ai discepoli di Zenone di realizzare questo programma della setta, essi non vi avevano però rinunciato, e a Roma meno che altrove. Sorto in uno stato monarchico, lo stoicismo si era adattato alle necessità di questo regime altrettanto bene che a quelle della Repubblica aristocratica che l'aveva così largamente accolto a Roma. Ed ecco che, per un inatteso capriccio della Fortuna, si producevano

sotto il principato condizioni che ricordavano il periodo delle origini e al tempo stesso la Repubblica ciceroniana. Il favore di Agrippina, strumento certamente incosciente di questo vero e proprio miracolo, consentiva di inaugurare un'esperienza politico-filosofica attesa da molto tempo. Seneca non poteva lasciarsela sfuggire; e questa a noi pare una motivazione sufficiente del suo comportamento al ritorno dall'esilio e negli anni che seguirono. Non solo in Seneca si incontra, in questa fase, la presenza politica dello stoicismo. La troviamo in Trasea, che si sforza di divenire un nuovo Catone. E Trasea non era che il capo-fila di tutta una numerosa frazione del senato. Ma in Seneca tale presenza rivestì un'importanza particolare. Per l'esperienza personalmente acquisita dei problemi posti dalle province orientali, e in modo particolare dall'Egitto, per le sue amicizie con «specialisti» come Balbillo e Cheremone, era pronto ad aprire il pensiero politico romano alle correnti delle quali intravvediamo l'esistenza, per esempio ad Alessandria. In questa prospettiva non ci pare esatto considerare il trattato *Sulla clemenza*, come fa Momigliano, come «una parentesi quasi trascurabile nel pensiero di Seneca», come «uno scritto puramente di circostanza».[608] Ci è sembrato, al contrario, che questo trattato, nel quale il pensiero stoico più autentico accompagna le speculazioni sulla natura effettiva del potere monarchico – che era, a Roma, un dato di fatto – sia un'opera di grande portata, che contiene un programma di governo e, in germe, quella che diventerà la teologia del potere imperiale. I contemporanei hanno potuto o voluto sbagliarsi in proposito, considerando come un luogo comune senza importanza la definizione ivi proposta dei rapporti tra il principe e i cittadini: alla luce dell'ulteriore evoluzione del principato, è impossibile condividere questo disprezzo. Tacito ci informa, d'altra parte, che la parola «clemenza» servì da *leit-motiv* alla propaganda governativa durante i primi anni del regno. È certo che l'attribuzione al principe di una delle virtù cardinali dello stoicismo fu, da parte di Seneca, un atto calcolato. Questo movimento era iniziato sin dal tempo di Augusto, con il *clupeus virtutis*; ma ciò che era stato allora un omaggio occasionale è ora eretto a sistema. Il nuovo principato, sorto durante il *quinquennium Neronis*, per subire dopo il declino di Seneca una eclissi quasi totale, si fonda su un postulato: che il principe governi in nome della Virtù, cioè della propria eccellenza morale e della propria retta ragione. Non abbiamo il diritto di confinare la filosofia in un mondo a parte; al contrario, essa impregna più che mai la vita politica; ispira le riflessioni sul potere che tende a rimettere in discussione le fondamenta dello Stato. Seneca percepì pienamente l'urgenza di quei problemi e la loro natura spirituale. La filosofia stoica proponeva una soluzione. Egli tentò di applicarla, per quanto gli

fu possibile. Sarebbe ingiusto dire che il suo «ministero» si concluse con un fallimento; quando leggiamo il *Panegirico* di Plinio, i ricordi di Seneca ci danno la prova che il suo pensiero rimaneva vivo. I concetti ereditati dalla scuola, da lui messi in circolazione, conservavano tutta la loro efficacia, e sarebbe errato vedervi una tradizione puramente retorica. Il principato di Traiano è, in certa misura, erede di quello che Seneca aveva cercato di instaurare sotto Nerone. Seneca ha segnato di un'impronta profonda la storia delle idee politiche a Roma; e ciò prima di tutto perché fu uno storico, perché fu, come uomo di Stato, fedele alle sue convinzioni filosofiche, in un tempo in cui i suoi pari erano meglio preparati di noi a comprendere il suo linguaggio e, per la maggior parte, a condividere il suo ideale.

Note

1 *Seneca-Studien*, in «Jahrb, f. class Philologie» 22. Supplbd. Leipzig 1896, pp. 159 e sgg., dove si troverà una minuziosa critica delle fonti. Lo stesso problema è stato studiato, più rapidamente, da F. Giancotti, *Il pasto della biografia* (cfr. Bibliografia, p. 315).

2 *Ibid.*, pp. 273 e sgg.

3 Gercke richiama Tacito, *Ann.* xv, 45 e *Ad Luc.* 24, 16 e sgg.

4 *Le discours de Sénèque à Neron dans les Annales de Tacite*, in *Memoriam E.V. Marmorale*, I, pp. 131-138 (GIF xx 1967).

4bis W.H. Alexander, *The Tacitean «non liquet» on Seneca*, «Univ. of California Pubbl. in class Philol.», xiv, 8 (1932), pp. 269-386.

5 Dione Cassio LXI, 10 e sgg.

6 Svet., *Nero* 7, 3.

7 Id., *ibid.* 35, 11.

8 Poeti latini minori IV, p. 62 = L. Herrmann, *Douze poèmes d'exil de Sénèque*... Coll. Latomus XXII, Bruxelles 1935, p. 21: *Corduba, solve comas et tristes indue voltus / in lacrimans cineri munera mitte meo.*

9 I, 62.

10 R. Syme, in *JRS* XXVII 1937, pp. 127 e sgg.; gli Annei possono essere considerati sia come Etruschi, sia come Illiri. Si trovano Annei a Venosa (*CIL* IX 422 - Dessau 6123), nel 30 a.C., dove appartengono all'aristocrazia locale. Un Q. Anneo è originario di Faventia (Faenza) (*CIL* VIII, 14697 = D. 2249). Cordova aveva, sin dall'origine, assimilato l'*élite* della popolazione indigena (Strabonio III, 1, p. 141 c).

11 P.l.m. IV, p. 62 (versi 13-14): *ille tuus quondam magnus, una gloria civis / infigor scopulo, Corduba, solve comas.*

12 Huebner, R.E. IV, col. 1223, s.v. Corduba.

13 Il culto provinciale qui risale, molto probabilmente, a Tiberio (R. Etienne, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique*, Paris 1958, p. 126).

14 Huebner, *loc. cit.* (che cita *CIL* II, 2197-2207).

15 Cic., *Pro Archia*, 26; Seneca Rh *Suasor*, 6, 27.

16 Varrone, *De 1.1.* V, 162; per il significato della parola *cenaculum*.

17 Tac., *Ann.* XIV, 53; *ego, equestri et provinciali loco ortus.*

18 *Ad Helv.* 14, 3: *tu, filia familiae, locupletibus filiis ultro contulisti; tu patrimonia nostra sic administrasti ut tanquam in tuis laborares, tanquam alienis abstineres.* Favez, *Comment., ad loc* chiede come Elvia aveva potuto amministrare il patrimonio dei suoi figli se Seneca Padre morì

solo nel 39. Ma si può pensare che Elvia era rimasta a Cordova mentre il marito si era recato a Roma per l'educazione dei figli, cfr. p. 34. Da *Ad Helv.* 2, 4 sembra risultare che Elvia non era presso il marito allorché questi morì.

19 O. Rossback, R.E. I (1894), col. 2237, av. *Annaeus.*

20 Cfr. P. Borguet, *De rebus delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montpellier 1905 (Dittenberger, *Sylloge* II, 801 D).

21 Giulia, figlia di Augusto, a questa età era già vedova di Marcello.

22 *Ad Helv.* 17, 3-4: ... *sed quantum tibi patris mei antiquus rigor permisit, omnes bonas artes non quidem comprendisti, attigisti tamen. Utinam quidem virorum optimus, pater meus, minus maiorum consuetudini deditus voluisset te praeceptis sapientiae erudiri potius quam imbui!* Elvia sarebbe stata, dunque, una «donna-bambina», che terminava la sua istruzione nella casa del marito, come la Calpurnia di Plinio il Giovane.

23 La data del 20 a.C. per la nascita di Elvia è già stata proposta da Diefenbrock, *L. Annaei Philosophi vita*, Amsterdam 1888, p. 17; soluzione respinta da Favez, *op. cit.*, p. XXVI, perché ciò impedisce di far nascere Seneca il 4 a.C. Ma è più opportuno invertire il ragionamento: Seneca, figlio cadetto di Elvia, non può essere nato, secondo ogni verosimiglianza, nel 4 a.C. perché, a questa data, Elvia aveva solo 16 anni. Cfr. p. 38.

24 *Contr.* I *praef.* 11.

25 Sulla parentela, cfr. Favez, *op. cit.*, pp. XXIX e sgg.

26 *Ad Elv.* 19, 2.

27 Cfr. p. 144, n. 18.

28 2, 4.

29 *Bell. Hisp.* II, 1-XII, 2; XXXII 4 e 6; Dione Cassio XLIII, 32 e sgg.

30 *La révolution romaine*, tr. fr. R. Stuveras, Paris 1967, p. 301 e sgg.

31 Nel frammento conservato delle opere di Seneca (Haase, fr. 98), il titolo era: *Historia ab initio bellorum civilium.*

32 Sulla dottrina delle età di Roma, v. Lattanzio, *Inst.* VII, 15, 14. P. Jal, *La guerre civile à Rome...*, p. 244; lo stesso autore (ed. de Florus, Paris 1967, I, p. LXXIII) attribuisce adesso questa dottrina a Seneca il filosofo.

33 Riserve sulle quali richiama giustamente l'attenzione P. Jal, *Images d'Auguste chez Sénèque*, REL XXXV (1957), pp. 242-264. Cfr. p. 69.

34 P. Jal, *op. cit.*, p. 257.

35 O. Rossbach, R.E. I (1894), art. *Annaeus*, n. 16, p. 2238, che cita *Controv.* II, praef. 1: il tempo delle declamazioni era per lui «*optimam vitae ... partem*»; cfr. *ibid.*, *praef.* 4.

36 *De brev. vit.* 19, 3: *omnium quidem occupatorum condicio misera est, eorum tamen miserrima qui ne suis quidem laborant occupationibus, ad alienum dormiunt somnium, ad alienum ambulant gradum, amare et odisse, res omnium liberrimas, iubentur. Hi si volent scire quam brevis ipsorum vita sit, cogitent ex quota parte sua sit.* Il passo si applica alle funzioni del *praefectus annonae* e, in generale, a tutti i *procuratores.*

37 Tac, *Ann.* XVI, 17. Sulla sua carriera, cfr. H.G. Pflaum, *Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris 1960, pp. 165-167.

38 H.G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris 1960, pp. 1 e sgg.

39 Su C. Galerio, vedi L. Cantarelli, in *Röm. Mitt.* XIX (1904), pp. 15-22 (cfr. *CIG* 4711, in data 23); O.W. Reinmuth, in *Klio*, *Beiheft* XXXIX (1935), p. 5 e, in ultimo luogo, A. Stein, *Die Präfektur von Aegypten*, Berne 1950, p. 25.

40 *Ad Helv.* 19, 1.

41 *Ibid.* 19, 6.

42 R. Syme, *Tacitus*, Oxford 1958, p. 384.

43 Zeph Stewart, *Sejanus, Gaetulicus und Seneca*, AJPh., LXXIV (1963), pp. 70-85.

44 *Qu. nat.*, I, 1, 3: *vidimus...*

45 Cfr. pp. 36-37. Che la campagna della zia di Seneca in favore del nipote abbia avuto luogo sotto il regno di Tiberio, è certo; cfr. pp. 52 e sgg. La persecuzione colpì soprattutto, pare, gli amici di Seiano che appartenevano all'ordine equestre (Tac., *Ann.* VI, 13, 2).

45bis Alla luce degli avvenimenti posteriori e delle costanti scelte politiche di Seneca, si è tentati di pensare che gli amici che aiutarono la vedova di Galerio e lo stesso Seneca, nel 31 e nel corso degli anni seguenti, appartenevano al seguito di Germanico. La caduta di Seiano era stata provocata da un passo di Antonia (cfr. pp. 55 e 149 n. 135), ed è certo che questa caduta fu seguita da un ritorno in auge dei resti della discendenza di Germanico. Si pensi anche alla mozione di Giunio Gallo (che avrebbe adottato il fratello maggiore di Seneca, Novato; cfr. p. 39), diretta a chiedere, dopo la morte di Seiano, onori eccezionali per i pretoriani (Tac., *Ann.*, VI, 9 = VI, 3) che, in effetti, erano i sostenitori più solidi e più fidati della famiglia di Germanico. I legami formatisi tra la vedova di Galerio e questo gruppo politico possono aver avuto la loro origine nel soggiorno di Germanico in Egitto, durante la prefettura di Galerio.

46 17, 7: *qualem Pollionem Asinium... meminimus, quem nulla res ultra decuman detinuit.*

47 *Dial.* 17, 10.

48 F. Préchac, *La date de la naissance de Sénèque*, REL XII (1934), pp. 360 e sgg., del quale noi seguiamo qui l'argomentazione, ha contribuito a confutare le conclusioni eccessive tratte da questo passo. Non dimentichiamo che Seneca qui si rivolge al suo amico Sereno, più giovane di lui (cfr. p. 200), e che intende contrapporre due generazioni più che indulgere nella rievocazione di ricordi personali.

49 *Ad Luc.* 108, 22: *in primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat* (testo dell'edizione L.D. Reynolds).

50 VI, 24, 1-2.

51 *Ibid.* IV, 6, 6: *ultimus ille dens surgenti iuventutae terminum ponens.* Gli ultimi denti cadevano per ricrescere «*circa vicesimum annum*» (Plin. N.H. XI, 166).

52 *Ad Pol.* 15, 4: C. Caesar... *circa primos iuventae suae annos Lucilium fratrem... amisit...* Ora, nell'anno 2, alla morte di Lucio, C. Cesare aveva 21 anni.

53 *Art. cit.*, pp. 362 e sgg.

54 *Ad Luc.* 12, 1; *ibid.* 26: *modo dicebam tibi in conspectu esse me senectutis iam vereor senectutem post me relinquerim.* Tra le due lettere (datate rispettivamente dal dicembre 62 e dalla primavera 63), il passaggio è compiuto. F. Préchac adotta per le *Lettere* la cronologia di Albertini (cfr. p. 297); noi modifichiamo i risultati in funzione della diversa cronologia qui adottata, ma il ragionamento rimane lo stesso.

55 Préchac, *ibid.*, dimostra che questo passo si colloca alla fine della nona settimana.

56 Cfr. pp. 50-51.

57 Cfr. pp. 34-35.

58 *Ad Luc.* 58, 5.

59 *Chron.* ad anni 13: *Sotio, philosophi Alexandrinus, praeceptor Senecae clarus habetur.* Ma è possibile, se non probabile, che Gerolamo abbia fatto confusione con Sozione d'Alessandria, il peripatetico vissuto all'inizio del II secolo a.C.

60 *Ad Luc.* 108, 17-20.

61 *Ibid.* 49, 2: *modo apud Sotionem puer sedi.*

62 *Ad Luc.* 108, 17-22.

63 *Ibid.* Seneca dice, sì, che suo padre «*calumniam non timebat*», ma questa possibilità è evidentemente presente alla sua mente, per quanto egli la respinga.

64 *Ann.* II, 85.

65 Svet., *Caius*, 10.

66 *Ad Luc.* 108, 22: *agitatiorem mihi animum esse credebam.*

67 Philostr., *Vita Apoll.* I, 8.

68 Id., *ibid.*, dove è precisata l'età che aveva allora Apollonio. Si aggiunga che questi, come Sozione, si asteneva dal vino.

69 L'età di Apollonio è data da Filostrato, *op. cit.* VIII, 28 e sgg: morto sotto il breve regno di Nerva, aveva raggiunto un'età che taluni dicevano di 80, altri di 90 anni.

70 *Ad Luc.* 108, 22: *alienigena tum sacra movebantur.* Sul significato di questa espressione, che non designa le processioni isiache, come talvolta si dice, né le manifestazioni delle religioni orientali, cfr. Serv., *Ad Aen.* IV, 301: *moveri enim sacra dicebantur cum solemnibus diebus*

aperiebantur templa instaurandi causa... Hoc vulgo apertiones appellant. L'espressione significa dunque: darsi a pubblici atti di devozione.

71 *Ad Luc.* 58, 31. I *magi* prendevano argomento dal fatto che Platone era morto esattamente all'età di 81 anni, il giorno del suo compleanno.

72 *Ad Luc.* 90, 28 [su questa lettera e sulla polemica contro Posidonio, cfr. S. Blankert, *Seneca (Epist. 90) over natur en cultuur en Posidonius als zijn bron*, Diss. Amsterdam 1940, e qui pp. 230 e sgg.]

73 *Ibid.*: *nam ad spectacula tam magna hebes visus est.*

74 *Ad Luc.* 102, 1-2.

75 *Collatio mosaicarum et romanarum legum*, XV, 2 (cfr. J. Carcopino, *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, Paris 1963, p. 106).

76 J. Carcopino, *op. cit.*, pp. 150 e sgg.

77 Cfr. II^a parte, pp. 90 e sgg.

78 *Ad Luc.* 108, 22. Cfr. anche pp. 34 e 145 n. 22.

79 Queste cariche comprendevano, lo sappiamo, i *tres viri capitales*, i *tres viri monetales*, i *quattuor viri viarum curandarum*, i *decem viri stilitibus iudicandis.*

80 Cfr. pp. 50-51.

81 Cfr. pp. 266 e sgg.

82 *Ad Luc.*: *vexari te distillationibus crebris ac februnculis, quae longas distillationes et in consuetudine adductas, sequuntur, eo molestias mihi est quia expertus sum hoc genius valetudinis, quod inter initia contempsi: poterat adhuc adulescentia iniurias ferre et se adversus morbos contumaciter gerere. Deinde succubui et eo perductus sum ut ipse distillarem ad summam maceriam deductus.*

83 *Ibid.*: *saepe impetum coepi abrumpendae vitae; patris me indulgentissimi senectus retinuit.* Il padre aveva allora circa 74 anni.

84 *Ad Helv.* 19, 2: *«...illius pio maternaque nutricio per longum tempus æger conualui».*

85 *Ad Helv.* 19, 4: Seneca, spettatore del coraggio di sua zia quando perse il marito: *«in ipsa... navigatione».* Per la data cfr. pp. 37 e 145 n. 44.

86 Lo spazio che separava il vigintivirato (compiuto) e il 31. Dopo di che veniva un anno di servizio militare, ma è possibile che Seneca lo abbia compiuto in Egitto, nella *cohors* del prefetto. È molto probabile che al momento della sua partenza non avesse ancora raggiunto l'età legale per la questura, cioè i 25 anni.

87 Serv., *Ad Aen.* IV, 154: *Seneca scripsit de situ et de sacris Aegyptorum.*

88 IV, 2, 7.

89 *Ibid.*: *illa primum saxa auctum fluminis sentiunt.*

90 V. Kees, art. Senis, in R.E. II A, col. 1465-1466; E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, II, Paris 1969, p. 32.

91 Su Cheremone cfr. E. Zeller, *Die Hieroglyphiker Chäremon und Horapollo*, in «Hermes» XI (1876), pp. 430-433; Schwartz, R.E. III, col. 2025-2027; Th. Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, II, Bonn 1923, pp. 179-184. Cfr. pp. 95-96.

92 VII, 5, 3.

93 Orig., *Contro Celso* I, 59.

94 III, 14, 2 (ed. Oltramare).

95 E. Bréhier, *Les idées... de Philon d'Alexandrie*, 2^a ed., Paris 1925, p. 288. Per ottenere una enneade, bisognerebbe sovrapporre a queste coppie un elemento «dominante», uno πνεῦμα; si avrebbe così un'interpretazione stoicizzante dell'enneade egizia.

96 Sull'ogdoade d'Hermopoli, v. Vandier, *La réligion égyptienne*, 2ª edizione, Paris 1949, pp. 34-35 e 63 e sgg. Le quattro coppie divine che la componevano non erano, anticamente, coppie di elementi (come non lo erano, d'altronde, le divinità dell'Enneade, quattro coppie create da un demiurgo: 4 × 2 + 1), ma, pare, principi astratti; Nun e Naunet raffigurano l'oceano primordiale, Huh e Haudet sembrano esprimere l'idea di eternità, Kuk e Kauket quella dell'oscurità, le tenebre prima dell'apparizione del sole; la coppia Niau e Niat può essere assimilata al «soffio di Dio» che plana sulla superficie delle acque. È chiaro tuttavia che tali principi possono essere considerati la causa principale degli elementi, destinati ad essere animati dall'azione creativa del sole – l'astro che uscirà dall'uo-

vo fabbricato dalle otto divinità nella ogdoade e che, come nella dottrina stoica, sarà il supremo plasmatore e regolatore del mondo (cfr. pp. 78-79). È inutile supporre come fa S. Donadoni, *A proposito di un passo di Seneca*, in «Riv. di Storia della Filosofia», IV, 1949, pp. 47-49 (che correttamente accosta l'Ogdoade della quale parla Seneca al sistema ermopolitano), che la teologia ermopolitana abbia subito l'influenza ellenica. La «bi-polarità» degli elementi è tipicamente egiziana. Si può pensare piuttosto a una riflessione sulla realtà egiziana. Cfr. Giamblico, *De Mysteriis* VIII, 3.

97 Questa idea, che la lingua egiziana è «connaturale agli dei» si troverà ancora espressa in Giamblico, *De Mysteriis Aegyptorum* VII, 4; cfr. Apuleio, *De Plat...* § 186 (ed. J. Beaujeu). Ma si tratta, è noto, di una credenza attestata in tutte le epoche della civiltà egizia.

98 Tzetze, *Storie* V, 396.

99 Porfirio, che data Eusebio, *Praep Ev.* V, 10, p. 197 D.

100 *Civ. Dei* VI, 11 (= fr. 42 Haase). A detta di Agostino, Seneca accusa gli ebrei di aver «dato delle leggi ai loro vincitori». Agostino trae questo passo dal *De superstitione*, non datato. Cfr. anche G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca*, Brescia 1977; e cfr. qui pp. 202-203.

101 Fr. 43 Haase: *illi tamen causas ritus sui noverant. Maior pars populi facit quod cur faciat ignorat.*

102 *Ad Luc.* 95, 47.

103 Filone, *De spec. legibus* II, 65.

104 *Ad Luc.* 94, 2-5.

105 Filone, *Mosé* II, 51 e sgg. Cfr. E. Bréhier, *op. cit.*, pp. 15 e sgg., che rimanda a Filone, *Giuseppe* 52; 144-148.

106 E. Bréhier, *ibid.*, p. 15, che cita Seneca, *Ad Luc.* 95, 10.

107 P. Boyancé, *Echos des Exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, Colloque philosophique, Lyon 1966, p. 178, V. in generale J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958 (e la recensione di P. Boyancé in REG LXII, 1959, pp. 377 e sgg.).

108 Cfr. pp. 166 e sgg.

109 E.R. Goodenhough, *An introduction to Philo Iudaeus*, Yale 1940, pp. 82 sgg.

110 Id., *ibid.*, p. 65.

111 E.-P. Festugière, *La révélation d'Hermes-Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, *passim*.

112 Id., *ibid.*, pref. p. XVI, osserva che «la religione del dio cosmico non ha mai implicato un culto. Essa non ha conosciuto templi o immagini... E se l'autore dell'*Epinomis* ha veramente tentato di sostituire il culto degli astri al culto degli dei cinici, si deve riconoscere che ha fallito. Non vi sarà alcuna religione cosmica, nel senso stretto della parola, se non nel III secolo della nostra era, con la religione solare che richiederà santuari e immagini... Per il periodo che ci interessa (*cioè il I secolo dell'era cristiana*) non si tratta che di un orientamento religioso, per di più presente solo nell'*élite*». Queste affermazioni contengono una gran parte di verità, ma non devono nasconderci un altro aspetto della realtà, rivelatoci dalle testimonianze archeologiche. È certo, per esempio, che culti siriani come quelli di Ba'albeck nutrivano fin dal tempo di Augusto ambizioni cosmiche. L'Apollo *Helios* di Pompei non richiama solo il Timeo, ma è già vicino al Giove Eliopolitano. Sin da questa epoca (e anche molto prima della nostra era) vi sono nelle religioni semitiche orientali tutti gli elementi di un culto del *Cosmocrator*, e sono precisamente queste le tendenze che si sviluppano con Filone e che si ritrovano nel culto imperiale di Caligola e di Nerone. D'altra parte lo sviluppo del culto di un Sole-re era favorito anche dal semitismo occidentale, rappresentato in quest'epoca dalla religione solare egizia. Cfr. qui p. 73.

113 *De providentia*, 2, 9. Quando scrive quest'opera, Seneca ha superato la sessantina.

114 Ce ne convinceremo scorrendo le citazioni di Seneca in Tertulliano, Lattanzio e Sant'Agostino. Per es. il fr. 30 (Haase) = Tert., *Apolog.* XII, p. 49; fr. 31 (*ibid.*) = Aug., *Città di Dio*, VI, 10; e soprattutto il fr. 23 (= *Latt.* VI, 25, 3): in un suo *unique (deus) consecrandus est pectore*. Sull'utilizzazione delle formule (ma non del pensiero) di Seneca da parte degli autori cristiani, v. Marion Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin 1970.

115 *Ad Helv.* 19, 4.

116 *Ad Luc.* 54, 1, in cui Seneca lamenta crisi di soffocamento che durano circa un'ora, e che i medici chiamano *meditatio mortis*.

116bis Cfr. pp. 200 e sgg.

117 *De ira* III, 36, 1. Questa testimonianza, presa dal 3° libro del *De ira*, non può essere anteriore al corso dell'anno 41 (cfr. p. 179). Ma Seneca ci dice che questa abitudine dell'esame di coscienza data, in lui, dal tempo in cui seguiva l'insegnamento dei Sestii.

118 *Ad Luc.* 108, 15-16; Seneca ci informa di aver rinunciato, per tutta la vita, alle ostriche e ai funghi, come pure ai profumi, al vino e ai bagni presi secondo la tradizione romana (sudorazioni, ecc.).

119 *Ad Helv.* 5,4: *numquam ego fortunae credidi, etiam cum videtur pacem agere, omnia illa quae in me indulgentissime conferebat, pecuniam, honores, gratiam, eo loco posui unde posset sine motu meo repetere.*

120 *Ibid.* 19, 2: *illa pro quaestura mea gratiam suam extendit et quae ne sermonis quidem aut clarae salutationis sustinuit audaciam pro me vicit indulgentia verecundiam.*

121 Cfr. p. 61.

122 Su questa regola cfr. R. Cagnat, *Cours d'épigraphie*, pp. 92 e sgg.

123 Dione Cassio LIX, 19, 7.

124 Faider, *Études sur Sénèque*, Gand 1921, p. 166, n. 3 - che si basa su C. Marchesi, *Seneca*, Messina 1920, p. 11.

125 *Ad Luc.* 49, 2: *modo apud Sotionem philosophum puer sedi; modo causas agere coepi; modo desii velle agere, modo desii posse.* Altra allusione *ibid.* 78, 6: *multorum morte distulit morbus et salutis illis fuit videri perire.* Si accosta così *ibid.* 13, 11: *aliquando gladius ab ipsa cervice revocatus est; aliquis carnifici suo superstes fuit.* Forse nessuno di questi passi è da solo sufficiente a provare la realtà dell'episodio raccontato da Dione Cassio, ma il loro accostamento è una ragione per credervi. Certo, si può supporre che Dione Cassio e la sua fonte abbiano immaginato l'episodio ispirandosi ai passi celati delle *Lettere*. Ma è più semplice, dunque più verosimile, credere che le allusioni di Seneca si riferiscano a un pericolo corso sotto il regno di Caligola.

126 Cfr. pp. 37 e 145 n. 43.

127 Dione Cassio LX, 8. Sui fatti e la loro interpretazione giuridica, cfr. R. Waltz, *La vie politique...*, pp. 86 e sgg.

128 Dione Cassio, *ibid.*: «Messalina accusò Giulia, nipote di Claudio, perché irritata dalla scarsa deferenza che questa le mostrava e perché gelosa, inoltre, della sua grande bellezza e della sua abitudine di trattenersi a quattr'occhi con Claudio. Il principale capo d'accusa fu l'adulterio, il che provocò l'esilio di Anneo Seneca; poco dopo, Messalina fece condannare a morte la rivale».

129 Su questo modo di successione per via muliebre, cfr. P. Grimal, *Les intentions de Properce et la composition du livre IV des Elégies*, Bruxelles 1953, pp. 26 e sgg.: Numa è il genero di Tazio, e fu il genero di Numa, Marcio, a rivestire in seguito il sommo pontificato e a generare il re Anco Marzio.

130 Dione Cassio LVIII, 8, 1 e sgg. Amata dalla plebe, la famiglia di Germanico lo era anche dai senatori (Tac., *Ann.* IV, 12, 5).

131 Zonaras XI, 2 (= Dione Cassio LVIII, 3, 9).

132 Cfr. il discorso di Tiberio al senato, riferito da Tacito, *Ann.* IV, 37 e sgg. e le riflessioni che il suo autore ispira ai senatori, *ibid.*, 38.

133 Svet., *Gaius* 15.

134 Baldson, *The Emperor Gaius*, Oxford 1934, pp. 13 e sgg., che si basa su A. Will. Rich. in *Klio* III, 1903. Da aggiungere J. Colin, *Les consuls du César Pharaon Caligula* in «Latomus» XIII, 1954, pp. 399 e sgg.

135 Giuseppe, *Ant. jud.*, XVIII, 181.

136 Baldson, *op. cit.*, p. 14.

137 Svet., *Gaius* 23, 2.

138 Cfr. per es. Dione Cassio, LIX, 3, 1 e sgg. Notare la celebrazione del rito giulio (e augusteo) per eccellenza, il *Lusus Troiae* (Dio. Cass. LIX, 7, 4). Cfr. A. Momigliano, *La personalità di Caligola*, «Ann. della scuola N. Sup. di Pisa», II, 1 (1932), pp. 205 e sgg.

139 Dione Cassio LIX, 9, 2.

140 Baldson, *op. cit.*, p. 41.

141 Si rimanda a Cohen, I, p. 155, per una moneta in cui è raffigurata Drusilla divi-

nizzata (*Diva Drusilla*), unitamente alle sue due sorelle. Sul verso vi è l'effigie di Agrippina, madre di Gaio. La moneta fu battuta ad Apamea, in Bitinia. Si veda l'insieme delle testimonianze in Baldson, *op. cit.*, pp. 42 e sgg.

142 *Fasti d'Ostia* (*CIL* XIV, suppl. 4535). Si noterà che Drusilla fu divinizzata con il nome di Pantea, che è uno degli appellativi rituali di Iside. Cfr. Tram Tan Tinh, *Le culte d'Isis à Pompéi*, Paris 1964, pp. 83 sgg. Drusilla divenne σύνναος di Venere, cosa naturale poiché Venere e Iside erano allora frequentemente identificate. A sostegno di questa ipotesi, cfr. H.P. L'Orange, *Das Geburtsritual des Pharaonen an römischen Kaiserhof*, in Symb. Osl. XXI 1941, pp. 105 e sgg., che ricorda come Gaio fece sedere la figlia, la piccola Drusilla, sulle ginocchia di Minerva, in Campidoglio, come su quelle di una nutrice, gesto imitato da un vecchio rito reale egiziano. Sull'incesto con Drusilla, sorella di Gaio, cfr. J. Colin, *op. cit.*, p. 408.

143 Dione Cassio LIX, 16, 1 e sgg.

144 Tac., *Ann.* XIV, 2: *puellaribus annis stuprum cum M. Lepido, spe dominationis, admiserat.* Cfr. Dione Cassio LIX, 22, 5.

145 Tac., *Ann.*, VI, 30 in cui è detto che Getulico aveva la reputazione di aver resistito al tiranno. Egli appartiene in ogni modo, e per pubblica notorietà, all'opposizione.

146 Tac., *Ann.*, XIV, 2, 3. Cfr. qui sopra, n.144.

147 V. Baldson, *op. cit.*, pp. 71 e sgg.: C. Calvisio Sabino, comandante delle truppe di Pannonia, e i due consoli suffecti che avevano assunto la carica il 1° luglio.

148 Sen., *Quaest. Nat.* IV a, pr. 15. Cfr. qui sotto n. 152.

149 H.G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes*... Paris 1960, I, pp. 70-73.

150 Quelle milizie si esplicavano tra i 25 e i 30 anni. Lucilio deve aver avuto circa 25 anni nel 39. Sarebbe dunque nato verso il 14 al più tardi e verso il 10 al più presto. Ciò che giustifica l'opinione di W. Kroll, in R.E. XIII (1927), col. 1645, s.v. Lucilius Iunior, contro L. Delatte, *Lucilius l'ami de Sénèque*, «Gli studi classici» IV (1935), pp. 367 e sgg., pp. 545 e sgg., che ritiene minore la differenza di età fra i due amici. L. Delatte si basa su *Ad Luc.* 35, 2: *non multum abest* (sc *actus*). Ma, nel 63, una differenza di età di dieci anni fra i due appare trascurabile. Sereno, per contro, era molto più giovane di Seneca (cfr. p. 189).

151 L. Delatte, *op. cit.*, che cita *Ad Luc.* 49, 1: *ecce Campania et maxime Neapolis ac Pompeiorum tuorum conspectus incredibile est quam recens desiderium tui fecerint; totus mihi in oculis es*... Il passo significa solo che Seneca e Lucilio avevano vissuto insieme in Campania, e ciò nel momento in cui questi stava per lasciare il suo amico (*Cum maxime ad te discedo; video lacrimas conbibentem et affectibus tuis inter ipsam coercitionem exeuntibus non satis resistentem*). Cfr. poi *ibid.* 70, 1: *post longum intervallum Pompeios tuos vidi. In conspectum adulescentiae meae reductus sum; quidquid illic iuvenis feceram videbar mihi facere adhuc posse et paulo ante fecisse.* Il passo dimostra che Seneca aveva trascorso a Pompei, nella sua giovinezza, un soggiorno di una certa durata; ma vi era stato in compagnia di Lucilio?

152 *Quest. nat.* IV A, *praef.* 15 (è Lucilio che parla): *«ostendi in omne pectus cadere virtutem et, eluctatus natalium angustiae, nec sorte me sed animo mensus, par maximis steti. Non mihi in amicitia Gaetulici Gaius fidem eripuit. Non in aliorum personna infeliciter amatorum Messalina et Narcissus, diu publici hostes».*

153 Questa è anche l'opinione di L. Delatte, *op. cit.*

154 Giuseppe, *Ant. jud.* XIX, 251.

155 Dione Cassio LX, 27, 4 (la differenza di età è evidentemente considerevole).

156 Era per via della madre, Domitia Lepida, la nipotina di Antonia Maggiore, figlia a sua volta di Antonio e di Ottavia.

157 Dione Cassio LX, 8, 5.

158 Svet., *Gaius* 16, 1 ci informa che Caligola aveva, all'inizio del suo regno, consentito la ristampa della storia di Cremuzio Cordo. Marcia si era allora prodigata per effettuarla. Tre anni dopo Seneca le dedicava la celebre *Consolatoria* per la morte del figlio. Alla sua data (39/40, cfr. pp. 177 e sg.) questa *Consolatoria* poteva apparire come una prova di attaccamento alla fazione politica anti-cesariana.

159 Tac., *Ann.* VI, 26: *neque meliorem umquam servum neque deteriorem fuisse.*

160 Sen., *De ben.* I, 15, 5: *malo, aiebat, divi Augusti iudicium, malo Claudii beneficium.* Passieno Crispo morì nel 48; dunque questa frase può essere stata pronunciata solo quando Claudio era ancora in vita; forse Passieno Crispo l'aveva scritta a Seneca stesso in una lettera nella quale lo invitava a implorare la clemenza dell'imperatore.

161 Cfr. le considerazioni di Zeph Stewart (*op. cit.* a p. 145, n. 43), pp. 79 e sgg., R. Syme, *Tacitus*, p. 386, fa osservare che uno dei consoli del 49 fu Q. Veranio, figlio di un *comes* di Germanico.

162 *Ad Helv.* 9, 4-8.

163 *Ibid.* 9, 5.

164 Cic., *Brut.*, pp. 249-250.

165 *Ad Helv.* 9, 5: *hominem etiam Catoni suo mirandum.*

166 *Ibid.* 13, 4 e sgg.

167 Cfr. M. Ruch, edizione del *Pro Marcello*, Paris 1965, pp. 10 e sgg.

168 *Ad Pol.* 13, 2.

168bis Un altro accostamento tra Claudio e Cesare è suggerito da *Ad Pol.* 13, 2: *hic Germaniam pacet, Britanniam aperiat, et patrios triumphos ducat et novos: quorum me quoque spectatorem futurum quae ex virtutibus eius primum obtinet locum promittit clementia.*

169 *Ibid.* 15, 3 sgg.

170 *Ibid.* 17, 3-6.

171 R. Waltz, ed. di *Ad Pol.*, p. 11.

172 Epit. di Dione Cassio LX, 31, 2 e sgg. Cfr. adesso J. Melmoux, in *BAGB* 1975, pp. 393-402.

173 *Ibid.* LX, 29, 3.

174 *Ad Pol.* 2, 4.

175 *Apocol.* 13, 5; cfr. 13, 2.

176 *Ad Pol.* 16, 1: *M. Antonius, avus meus, nullo minor nisi eo a quo victus est.*

177 *De clem.* II, 4, 4-6.

178 *Ibid.* 7, 1: *venia est poenae meritae remissio...* Ora, il saggio questo non deve farlo.

179 *De clem.* II, 7, 2.

180 *Ad Pol.* 13, 3: *qualem volet esse existimet causam meam; vel iustitia eius bonam perspicit, vel elementia faciat bonam.*

181 Cfr. p. 59 e qui sopra n. 160.

182 *De ben.* I, 15, 6.

183 Dione Cassio, Epitome LXI, 10, 2.

184 Tac., *Ann.* XII, 8, 4: *laetum in publicam rata ob claritudinem studiorum eius.*

185 H. Mac L. Currie, *The purpose of the Apocolocyntosis*, AC XXXI (1962), pp. 91-97.

186 G. Bagnani, *Arbiter of Elegances*, Toronto 1954.

187 Dione Cassio LX, 35.

188 Cic., *De fin.* III, 45-46; XVII, 60. Citati alle pp. 34-35 e 145 n. 25. L'accento posto sulla virtù dell'opportunità viene forse, nell'esposizione di Cicerone, da Antipatro di Tarso, ma è nella linea del Portico. Sulla tradizione di Antipatro in Seneca, cfr. p. 208, il passo che riguarda i *Libris moralis philosophiae.*

189 *P.L.M.* IV, p. 57 e p. 74 (Herrmann, *op. cit.*, poemi Ia e Ib). Niente indica, come asserisce L. Herrmann, che quegli epigrammi datino dall'anno 45. Il loro tono è molto differente da quello della *Consolatoria a Polibio* che è, abbiamo sperato di dimostrarlo, un atto politico.

190 *Ad Sat* V, 109: *etsi magno desiderio Athenas intenderet...*

191 Tale è la data del *De brevitate vitae*: cfr. pp. 185 e sgg. e cfr. *P.L.M.* IV, p. 74: *dum vivam dominus temporis ipse mei* che chiarisce lo stato d'animo di Seneca in questo periodo della sua esistenza, poco prima di essere richiamato a Roma.

192 Mac L. Currie, *op. cit.*, che si riferisce a E.P. Barker, art. *Seneca* in *Oxford Classical Dictionary*, dove Seneca è presentato come un tipo paranoico, a causa delle sue frasi brevi, dei suoi frequenti appelli emotivi, della sua eloquenza appassionata, ecc.

193 F. Giancotti, *Il pasto...*, in Atti... Lincei VIII, 1-2, 1953, p. 66.

194 Frontino, *De aq. ductu Urbis Romae*, ed. P. Grimal, p. 78 e n. 55.

195 Tac., *Ann.* XIII, 3.
196 *Brutus* 62.
197 Vollmer, art. *Laudatio*, in R.E. XII, col. 992 e sgg.
198 F. Giancotti, *op. cit.*, p. 67.
199 Si troverà la bibliografia in M. Coffey, *Lustrum*, VI (1961), pp. 239-271 (per gli anni dal 1922 al 1958).
200 Tac., *Ann.* XIII, 4.
201 Disinvoltura che si ritrova, per esempio, nel racconto di Psiche, il cui epilogo talvolta scandalizza i moderni.
202 P. Jal, *op. cit.* (cfr. pp. 36 e 145 n. 33).
203 R. Syme, *Tacitus*, pp. 430 e sgg.
204 Tac., *Ann.* XII, 69.
205 12, 2.
206 2, 2: *tamen inter sextam et septimam erat.*
207 Svet., *Claudio*, 44-45.
208 Svet., *ibid.*, 45.
209 4-2.
210 *Nerone e i suoi tempi*, Milano 1949, pp. 44 e sgg. Cfr. anche G. Picard, *Auguste et Néron*, Paris 1962, pp. 137 e sgg.
211 Svet., *Nerone* 6, 1.
212 LXI, 2, 1.
213 S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (*Esna V*), Il Cairo 1962, pp. 121 e sgg.
214 Sul problema della data precisa in cui Seneca divenne il precettore di Nerone, v. F. Giancotti, *op. cit.*, pp. 102 e sgg.
215 Plut., *Antonio* 75, 3, dove si vede che, nella visione del popolo di Alessandria, Antonio era legato a Serapide-Dioniso.
216 Sulla devozione di Caligola alla religione isiaca, cfr. F. Cumont, *L'aula isiaca di Caligola* in Rizzo, *Monumenti della pittura ... Roma II*, Roma 1937.
217 Cfr. p. 55.
218 *Apocol.* 8, 2.
219 *Ibid.* 1, 2-3.
220 *Ibid.* 4, v. 15 e sgg.
221 Von Arnim, *Stoicorum veterum fragm.*, I, n. 499.
222 *Acad.* pr. II, 126.
223 Si ritrovano echi di questa teologia solare nell'opera di Seneca, *De ben.* IV, 12, 5: 23, 1 e sgg., e soprattutto VII, 31, 3, in cui il Sole è descritto come il regolatore dell'universo. Cfr. p. 148, n. 112 e pp. 78-79.
224 *De tr. animi* 3, 4. Qui Seneca attinge quasi certamente ai suoi ricordi personali: questo passo è il primo in cui si tratti di un *assessor* del pretore (Seeck, art. *Adsessor*, in R.E. I col. 423 e sgg.); l'istituzione pare datare dal regno di Claudio.
225 *De clem.* I, 9, 1: *cum hoc aetatis esset* (*sc. divus Augustus*) *quod tu nunc es, duodevicensimum egressus annum*... V. Albertini, *La composition*, pp. 24 e sgg., per una discussione delle tesi di F. Préchac, che emenda questo passo. Cfr. qui sotto la nota n. 228.
226 *De clem* I, 14, 2. Questo argomento vale anche contro la tesi di W. Richter, *Das Problem der Datierung von Senecas De clementia*, «Rh. Mus.» CVIII, 1966, 146 e sgg.
227 R. Cagnat, *Cours d'épigraphie*, p. 186.
228 F. Préchac, edizione del *De clementia*, Paris, 1921, pp. CXIX-CXX, che pone questo trattato nel gennaio 55, ciò che coinciderebbe con l'inizio del 1° consolato di Nerone. Ma a quella data, Nerone non era ancora *Pater Patriae*.
229 È questa la conclusione, molto verosimile, di uno studio di M. Bernard Mortureux, *Recherches sur le De clementia de Sénèque*, Bruxelles 1973.
230 Per es. II, 3, 1: *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*, passo che ricorda le definizioni successive date della «vita felice» nel *De vita beata*, e anche il metodo del *De constantia sapientis*. Cfr. la nota successiva.

231 Sul metodo di Seneca nel *De constantia sapientis*, cfr. il nostro *Commento* a questo dialogo, Parigi 1953.

232 La data del consolato di Seneca è, si sa, incerta. Per lo più si pone questo consolato nel 56: cfr. R.E. (1894), s.v. Annaeus Seneca e più in particolare H.W. Kamp, *Seneca's Consulship*, in CJ XXIX 1934, pp. 290-292.

233 Vedi Tacito, *Ann.* XVI, 22; Svet., *Nero* 46, 4. Si noti il ritorno a due riprese nel *De clementia*, dell'idea dei *vota publica*: I, 1, 7: *iam vota publica in tuto sunt*: e I, 19, 7: *quid pulchrius est quam vivere optantibus cunctis et vota non sub custode nuncupantibus?*

234 Si vedano a questo proposito le osservazioni di Préchac, *op. cit.*, p. LV.

235 I, 25, 1 e sgg., per la sua follia crudele, che provoca la formazione di un complotto militare.

236 I, 23, 1 F. Préchac, *ibid*, vede un'altra allusione a Claudio in I, 25, 1: *manus ista, excitium familiarium certissimum*, che egli riaccosta ad *Apoc.* 13, 6: *omnium amicorum interfector*; ma l'accostamento, che implica un paragone tra Claudio e Alessandro, è alquanto azzardato.

237 I, 1, 6.

238 I, 9, 1 e sgg. Cfr. pp. 35-36 e 69 e sgg.

239 Cfr. p. 59: elogio di Cremuzio Cordo, storico pompeiano.

240 Un po' prima del 13 febbraio 55 (compleanno di Britannico) Tac, *Ann.* XIII, 15.

241 I, 11, 3: *Praestitisti Caesar, civitatem incruentam, et hoc, quod magno animo gloriatus es nullam te tuto orbe stillam cruoris humani misisse...*

242 Tac., *Ann.* XIII, 17: *facinus cui plerique etiam hominum ignoscebant, antiquas fratrum discordias et insociabile regnum aestimantes.*

243 Cfr. la lettera di Raimond Martin, in Georges Roux, *Néron*, Paris 1962, p. 341. Ma la soluzione medica dell'enigma è solamente, oggi come oggi, materia di ipotesi.

243bis In una digressione voluta (*De clem.* I, 5, 1) Seneca ha espressamente ricordato la minaccia di guerra civile, nel caso in cui l'unità della monarchia dovesse essere messa in pericolo (I, 4, 1: *ille est enim vinculum per quod res publica cohaeret*; *ibid.* 2: *hic casus* [la morte del re, la rottura della *fides*] *Romanae pacis excitium erit, hic tanti fortunam populi in ruinas aget*; e, un po' oltre – I, 5, 1 – questa confessione: *si quando misso sanguine opus est, sustinenda est manus, ne ultra quam necesse sit incidat*).

244 Tac., *Ann.* XIII, 19 e sgg.

245 *Ibid.* 23.

246 *De clem.* I, 5, 4.

247 Tac., *Ann.* XIII, 11: *secutaque lenitas in Plautium Lateranum, quem ob adulterium Messalinae ordine demotum reddidit senatui, clementiam suam obstringens crebris orationibus quas Seneca, testificando quam honesta praeciperet vel iactandi ingenii, voce principis vulgabat...* Tacito qui segue una fonte ostile a Seneca. Questi, è chiaro agli occhi di tutti, applica un certo concetto della monarchia.

248 Ad Juv. *Sat.* V, 109. Cfr. p. 151, n. 190.

249 Svet., *Nero* 7, 3.

250 F. Giancotti, *Il pasto...* II, p. 114.

251 *Ad Luc.* 53, 7-8; ma il passo è lungi dall'essere determinante.

252 Riassumiamo qui il *De clem.* I, 3, 5.

253 Von Arnim, *Stoic vet. fragm.* III, n. 617.

254 Cicerone, *De off.* I, 13.

255 *De clem.* I, 24, 2: *natura contumax et humanus animus et in contrarium atque arduum nitens sequiturque facilius quam ducitur.* È possibile che questo passo rifletta una fonte «paneziana»; lo fa pensare la rassomiglianza con le idee espresse da Cicerone nel *De officiis* a proposito della *magnitudo animi*.

256 In particolare a opera di H. Dahlmann, *Der Bienenstaat in Vergils Georgica*, Mainz 1954. Cfr. *De clem.* I, 3, 4-4, 1.

257 Cfr. pp. 72 e sgg.

258 Cfr. p. 71.

259 *De clem.* I, 8, 4: *nostros motus pauci sentiunt, prodire nobis ac recedere et mutare habitum sine*

sensu publico licet: tibi non magis quam soli latere contigit. Multa contra te lux est, omnium in istam conversi oculi sunt; prodire te putes? Osiris. Abbiamo cercato di dimostrare altrove (*Le De clementia et la royauté solaire de Néron*, R.E.L. XLIX 1971, 205 e sgg.) che le immagini di Seneca riproducevano in effetti il linguaggio degli inni rivolti al faraone; il termine sul quale gioca Seneca: *osiris*, traduce l'egiziano *khâ*, che si applica al tempo stesso al sole levante e al re quando esce dal suo palazzo. Allo stesso modo, l'espressione *multa contra te lux est*, che è parsa incomprensibile agli editori, riproduce una formula egizia.

260 *De clem.* I, 4, 3: *olim enim ita se induxit rei publicae Caesar ut seduci alterum non posset sine utriusque pernicie: nam et illi viribus opus est et huic capite.*

261 Von Arnim, *Stoic. vet. fragm.* p. 173, n° 691 (passo di Plutarco che cita Crisippo: se il saggio non può essere lui stesso re, vivrà in compagnia dei re...).

261bis Cfr. p. 71.

262 *Domus Aurea, der Sonnenpalast*, in *Serta Eitremiana*, Oslo 1942, pp. 68-100.

263 *Apotheosis in ancient portraiture*, Oslo 1947, pp. 61 e sgg.

264 *L'iniziazione di Nerone*, in «Rivista di Filol...», 1933, pp. 145 e sgg.

265 *Apotheosis...*, pp. 62-63.

266 G. Picard, *Auguste et Néron*, pp. 170 e sgg. mostra le origini stoiche della teologia solare di Nerone, ma la fa derivare, abbastanza vagamente, dalle «speculazioni escatologiche» di Posidonio – speculazioni considerate spesso più che problematiche. In realtà bisogna pensare a Cleante (cfr. p. 73); l'idea del Sole-re non è che una illustrazione particolare della dottrina del futuro artista.

267 L'obiezione tratta della pretesa empietà di Nerone è formulata da G. Picard, *ibid.*

268 È quanto afferma, senza alcuna ironia riteniamo, il prologo della *Farsaglia*. Cfr. il nostro articolo *L'éloge de Néron au début de la Pharsale est-il ironique?*, in R.E.L. XXXVIII, 1960, 296-305.

269 Sull'assimilazione del saggio e dell'artista (τεχνίτης, musicista e attore), cfr. Cicerone, *De fin.* III, 23 e 24, che spiega Diogene Laerzio VII, 86.

270 Qui non è possibile ricordare la bibliografia sull'argomento; ci limitiamo a rinviare a L. Cerfau e J. Tondriau: *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris 1957; R. Etienne, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique*, Paris 1958, che proseguono le ricerche iniziate da L.R. Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931. Cfr. anche F. Taeger, *Charisma...*, Stuttgart 1957-1960.

271 Tac., *Ann.* XIII, 5.

272 Cfr. p. 65.

273 Cfr. le osservazioni presentate nel nostro articolo *La date du De brevitate vitae*, in R.E.L. XXV 1947, 164-177.

274 Cfr. II parte, pp. 193 e 275 n. 160.

275 Cfr. II parte, pp. 187 e sgg.

276 *De tran. animi* 4, 1 e sgg.

277 *Ibid.* 5, 1 e sgg.

278 *Ibid.* 5, 3: *licet scias et in afflicta republica esse occasionem sapienti viro ad se proferendum.*

279 *Ibid.* 3, 1 e sgg. La data risulta dalla carriera di Atenodoro; v. il nostro articolo intitolato *Auguste et Athénodore*, in REA XLVII 1945 e XLVIII 1946.

280 Si troveranno le tesi contrarie discusse nell'epoca di F. Giancotti, *Cronologia...* (cfr. p. 176).

281 *De brev. vit.* 7, 1 e sgg.

282 *Ibid.* 7, 3.

283 Cfr. P. Grimal, *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque* in REA, LXX 1968, pp. 92 e sgg.

284 *De brev. vit.*, 12, 2: *quorundam otium occupatum et in villa aut in lecto suo, in media solitudine, quamvis ab omnibus recesserint, sibi ipsi molesti sunt; quorum non otiosa vita dicenda est sed desidiosa occupatio.*

285 *Ibid.* 18, 1.

286 R. Hanslick, s.v. *Pompeius Paulinus*, n. 99, in RE XXI (1952), col. 2280-2281.

287 *Ibid.* 18, 5: *cum ventre tibi humano negotium est.* Il «ventre» è l'elemento meno nobile, più irrazionale dell'uomo; cfr. *De tranq. animi* 8,8 e *Ad Luc.* 123, 3.

288 *Ibid.* 18, 5: *nec ratione patitur nec aequitate mitigatur nec ulla prece flectitur populus esauriens.*

289 Sull'età di Lucilio cfr. pp. 58 e 150 n. 150.

290 *De brev.vit.* 18, 3: *a ministerio honorifico quidem sed parum ad beatam vitam apto.*

291 Cfr. pp. 192 e sgg.

292 *De off.* I, 66 e sgg.

293 Max Schaefer, *Ein frümittelstoisch System der Ethik bei Cicero...* München 1934; v. anche U. Knocke, *Magnitudo animi... Philologus* Suppl. XXVII, 3, Leipzig 1935.

294 Gli unici beni sono la virtù, l'amicizia, e le cose analoghe: cfr. Diogene Laerzio VII, 94 e sgg. (v. Stobeo, in Von Arnim, *Stoic vet. fragm.* III, n° 112).

295 *De off.* I, 72: *capessentibus autem rem publicam nihil minus quam philosophis – haud scio an magis etiam – et magnificentia et despicientia adhibenda sit rerum humanarum quam saepe dico et tranquillitas animi atque securitas, si quidem nec anxii futuri sunt et cum gravitate constantiaque victuri.*

296 *Ibid.* 73: *ad rem gerendam autem qui accedit, caveat ne id modo consideret quam illa res honesta sit, sed etiam ut habeat efficiendi facultatem.*

297 III, 6, 3: *proderit nobis illud Democriti salutare praeceptum quo monstratur tranquillitas, si neque privatim neque publice multa aut maiora viribus nostris egerimus.* Cfr. Plut., *De tranq. animi* II, p. 465 c.

298 13, 1.

299 *De ira* II, 31, 4.

300 I, 80-81.

301 474 e.

302 474 f.

303 Diels, *Vorsokr.* I, p. 471, 4-5.

304 *Tusc.* II, xiv, 28 e sgg.

305 Sulla data del *De ira*, cfr. II parte, pp. 179 e sgg.

306 *De tranq. animi* 6,1.

307 Cfr. p. 100; la fortuna di Seneca era stata amputata della metà al momento dell'esilio; era una conseguenza della sentenza di *relegatio.* Questo problema è stato studiato da Ch. Favez, nella sua edizione commentata della *Consolation à Helvia*, Lausanne-Paris 1918, p. xii. Al ritorno dall'esilio non solo ottenne (secondo ogni verosimiglianza) una parte dell'eredità paterna e materna ma probabilmente un risarcimento del danno che aveva subito. Si può pensare che questa riparazione prese la forma di proprietà che gli furono conferite in Egitto, paese in cui l'Imperatore era l'unico padrone della terra e poteva dare delle «concessioni» ai suoi «amici». Sugli interessi di Seneca in Egitto cfr. *Ad Luc.* 77, 3, e M. Rostovtzeff, *The social and economic History of the Roman Empire*, 2ª ed. Oxford 1957, II, p. 671; III, n. 25.

G.M. Browne, in «Bull. Amer. Soc. Papyrol.», 1968, 17, 24, suppone, senza motivi veramente validi, che i beni di Seneca in Egitto tornarono al fisco nel 62. Ciò è contrario al racconto di Tacito.

308 *Ad Luc.* 15, 4.

309 *Ibid.* 83, 5.

310 *Ibid.* par. 3 e sgg.

311 Diels, *Vorsokr.*, Democrito 3 (vol. II, p. 132).

312 *De vita beata* 28.

313 Dione Cassio LXII 20.

314 5, 5: *si in rei publicae tempus minus tractabile incideris...*

315 *Ibid.*: *nec exspectes donec res te dimittant sed ab illis te ipse diiunge.*

316 *De vita beata* 23, 1 e sgg.

317 *Ad Luc.* 104, 34: *deinde spernendae opes: auctoramenta sunt servitutum.*

318 *Ad Luc.* 26, 8.

319 *Ibid.* 12, 6-7.

320 *Ibid.* 98, 16: *nam ipse vitae plenus est, cui adici nihil desiderat sua causa sed eorum quibus utilis est ... Hic tam turpe putat mortem fugere quam ad mortem confugere.*

321 Cfr. la nota precedente.
322 Svet., *Nero* 52.
323 Cfr. p. 81.
324 Dione Cassio LXI, 4, 2.
325 F. Stella Maranca, *L. Anneo Seneca nel Consilium principis*, in «Rend. Lincei» V. XXXII (1923), pp. 282-301. Più moderato John Crook, *Consilium principis*, Cambridge 1955, pp. 119 e sgg.
326 Tac., *Ann.* XIII 6. Quegli avvenimenti probabilmente furono conosciuti a Roma nel novembre-dicembre 54. Sui problemi d'Armenia e la politica di Seneca, cfr. A. Oltramare, *Sénèque diplomate*, in REL XVI (1938), pp. 318-335.
327 *Ibid.* 7
328 Il problema del consolato di Corbulone è abbastanza complesso; generalmente il consolato del 39 è attribuito al padre del generale di Nerone, secondo Dione Cassio LIX, 15, 3, ma pare che Dione abbia confuso il padre con il figlio. Cfr. R. Syme, *Tacitus*, Appendice 83, p. 788; Id., *Domitius Corbulo*, in JRS LX 1970, p. 28; G.B. Townsend, *Traces in Dio Cassius of Cluvius, Anfidius and Pliny* in «Hermes» LXXXIX, 1961, pp. 234 e sgg.
329 Tac., *Ann.* XI, 20.
330 *Ibid.* XIII, 8, 4.
331 *Ibid.* XIII, 7, 2. *In tempore*: probabilmente nel 56. Cfr. Stein, s.v. *Domitius Corbulo*, n. 50, in RE, Suppl. III, col. 397.
332 Cfr. Tac., *Ann.* XI, 10, 7, per gli intrighi e i complotti contro Gotarze.
333 *Ibid.* XIII, 8, 1: *laeti quod Domitium Corbulonem retinendae Armeniae praeposuerit, videbaturque locus virtutibus patefactus.*
334 Cicerone, *De off.* I, 80: *bellum autem ita suscipitur ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur.*
335 Cfr. J.G.C. Anderson in *Cambridge Ancient History*, X, pp. 761 e sgg. Sui disegni della politica orientale di Nerone dopo il 60, vedi il nostro articolo citato a p. 154, n. 268.
336 Per es. *Ad Luc.* 113, 29; 119, 7 ecc. Cfr. *De ben.* I, 13, 3; *vesanus adulescens cui pro virtute erat felix temeritas.* La regalità di Alessandro è basata sulla paura (*ibid.*), (ciò che è) il peggiore di tutti i sistemi politici (Cicerone, *De off.* II, 23 e sgg.).
337 Tac., *Ann.* XIII, 54.
338 R. Syme, *Tacitus*, p. 591.
339 Cfr. la lettera che scrisse nel 62 al genero Rubellio Plauto, Tac., *Ann.*, XIV, 58, 3 e sgg.
340 Tac., *Ann.* XVI, 10.
341 *Ibid.* XIII, 54, 1.
342 Seneca, *De const. sap.* XIII, 4 in cui Parti e Medi vengono classificati come *vanales.*
343 Tac., *Ann.* XIII, 56.
344 Dessau, 986 (= *CIL* XIV, 3608).
345 Svet., *Nero* 18.
346 Tac., *Storie*, I, 31, 70; Svet., *Nero* 19. Svetonio contraddice, qui, ciò che affermava nel capitolo precedente, contraddizione che si spiega, forse, con la giustapposizione di due fonti diverse e anche con il cambiamento di politica dell'imperatore dopo la caduta in disgrazia di Seneca.
347 Cfr. p. 67.
348 Sulla politica seguita da Didio Gallo, cfr. Tac., *Ann.* XII, 40.
349 *Ibid.* XIV, 29, 1.
350 Plinio, *N.H.* V, 11, 14 e sgg.
351 *Ann.* XIV, 31, cfr. *ibid.* 38, 5 (opinione attribuita al *procurator Classicianus*, forse sulla base delle *Memorie* di Paolino).
352 *Ibid.* XIV, 32, 7.
353 Dione Cassio, LXII, 2, 1.
354 *Ibid.*
355 *Ad Luc.* 77, 1 e sgg.
356 *De ben.* I, 9, 5: *iam rapta spargere, sparsa fera et acri avaritia recolligere certant, nihil pensi*

habere, paupertatem alienam contemnere, suum quam ullum aliud vereri malum, pacem iniuriis perturbare, imbecilliores vi ac metu premere. Nam provincias spoliari et nummarium tribunal audita utrimque licitatione alteri addici non mirum, quoniam quae emeris vendere gentium ius est.

357 *Ad Luc.* 89, 20; 90, 39. *De ben.* VII, 10, 5; *Ad Helv.* 10, 4.

358 *Ad Luc.* 17, 3.

359 *De ira* II, 15, 4: *deinde omnes istae feritate liberae gentes leonum luporumque ritu ut servire non possunt, ita nec imperare: non enim humani vim ingenii sed feri et intractabilis habent; nemo autem regere potest nisi qui et regi.*

360 Cicerone, *De off.* II, 40 e sgg.

361 Cfr. pp. 72 e sgg.

362 Su Cheremone, cfr. pp. 44 e sgg.

363 Sui problemi, molto complessi, relativi a Claudio Balbillo, cfr. J. Schwartz, *Ti Claudius Balbillus (préfet d'Égypte et conseiller de Néron)* in «Bulletin de l'IFAO» XLIX 1950, pp. 45-55; e G. Pflaum, *Carrières procuratoriennes*, Paris 1960, I, pp. 34 e sgg., che ha dimostrato l'opportunità di distinguere il prefetto d'Egitto dall'astrologo, figlio di Trasilla.

364 *Qu. Nat.* IV, 2, 13.

365 Così come fa rilevare H.G. Pflaum, *loc. cit.*, dopo Tac., *Ann.* XIII, 22.

366 Ogis 666, fatto che non manca di stupire Dittenberger!

367 *Ibid.* 1, 3-4: ὁ ἀχαθος δαίμων τῆς οἰκουμένης, espressione che riprende il titolo classico *ntr nfr*, «dio perfetto», attestato sin dalla prima dinastia (Gautier, *Le livre des rois d'Egypte*, Il Cairo 1907, p. 14; cfr. *ibid.*, p. 111). Cfr. O. Montevecchi in «Aegyptus» LI (1971), 212-220.

368 Sul sogno di Tutmosis IV, Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris 1937, p. 368. Cfr. anche Drioton e Vandier, *Histoire de l'Egypte* (coll. Clio), pp. 340 e sgg. e p. 372.

369 Iscrizione citata, 1, 10 νῦν μᾶλλον ἀπέλαυσε τῆς δίχαίας ἀναβάσεως τοῦ θεοῦ. Su questa tradizione cfr. G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, in «Cahiers de la Société asiatique», vol. XV, Paris 1960, pp. 55 e sgg. Il faraone non provoca magicamente la piena del Nilo ma, con la sua devozione, con la sua vicinanza agli dei, assicura il buon livello del fiume. Cfr. l'*ostracon* 2161 di Torino. All'avvento di Ramsete IV, «grandi piene sono uscite dalle loro caverne...» (G. Posener, *ibid.*, p. 57, n. 1).

370 H. Henne, *Petites recherches sur le directeur des cultes dans l'Egypte romaine*, in *Mélanges Iorga*, Paris 1933, pp. 434-464.

371 *N.H.* XIX, 3: 6 giorni tra il distretto di Messina e Faro.

372 Stein, s.v. Lusio Geta, n. 4, in R.E. XIII, col. 1873-1874.

373 Cfr. pp. 77 e sgg.

374 *De off.* II, 17 e sgg. Cfr. anche *De republica*, libro III.

375 Cicerone, *De fin.* III, 67 e sgg.

376 *Ad Luc.* 81, 19. Affermando il valore dell'atto solo per il suo autore, indipendentemente da qualsiasi utilità sociale, Seneca intende forse reagire contro la tendenza, evidente nello stoicismo romano dopo Panezio, a sottolineare il carattere pratico delle virtù; già Catone, nell'esposizione della dottrina che gli viene attribuita nel libro IV del *De finibus*, insiste sul valore gratuito delle virtù (par. 24 e sgg.).

377 *Ad Luc.* 113, 31-32.

378 *De leg.* I, 8.

379 *De republica* I, 51 e sgg.; 65 e sgg.; II, 47 e sgg.

380 Tac., *Ann.* XIII, 4, 3.

381 I, 20 e sgg.

382 *Ibid.* I, 26: *temeritas C. Caesaris, qui omnia divina et humana pervertit propter eum quem sibi ipse opinionis errore finxerat principatum.*

383 *De ira* I, 6, 3: *legum praesidem civitatisque rectorem decet.*

384 Cfr. pp. 61 e sgg.

385 *De brev. vitae* 4.

385a *De ben.* II, 20, 2: la guerra civile aveva avuto per oggetto non di ottenere la libertà personale, bensì di sapere di chi si sarebbe stati schiavi.

386 *De clem* I, 1, 8: *laetissima forma rei publicae cui ad summam libertatem nihil deest nisi pereundi licentia*. Cfr. *De ben.* II, 20, 2: *qui (sc. M. Brutus) aut regis nomen extimuit, cum optimus civitatis nstatus sub rege iusto sit...*

387 *De republica* I, 69.

388 Diogene Laerzio, VII, 131.

389 *Ad Luc.* 115, 10.

390 Seneca, *De ben.* 11, 17, 3; 25, 3. Si confronti il passo del *De ben.* citato alle pp. 156-157, n. 356.

391 Tac., *Ann.* XIII, 34, 2-3.

392 *Ibid.* 50, 1 e sgg.

393 Per esempio A. Momigliano, in *C.A.H.* X, p. 712 e sgg. (studio datante dal 1934); M.A. Levi, *Nerone e i suoi tempi*, Milano 1949, pp. 142 e sgg. Nella prima categoria, R. Syme, *Tacitus*, pp. 416-417, e Crook, *op. cit.*, p. 120. Cfr. anche S.J. De Laet, *Portorium*... p. 120, e Id., in *Ant. class.* XIX (1950), p. 235, n. 1.

394 M.A. Levi, *ibid.*, pp. 143 e sgg.

395 Id., *ibid.*, p. 143.

396 Cfr. p. 84, e i riferimenti a Cicerone, *De officiis*.

396a Non è certamente un caso se, qualche tempo prima, si erano levate delle voci in senato contro il fatto che Trasea, «leader» dei sostenitori della diarchia, non disdegnava di legiferare sui giochi dei Siracusani, anziché occuparsi «*de bello aut pace, de vectigalibus et legibus*» (Tac., *Ann.* XIII, 49, 3). L'episodio pare spiegarsi, almeno sul piano parlamentare, come una risposta del partito al potere (Trasea-Seneca) alle critiche dell'opposizione (o degli «ultras») che ostentano di considerare la politica di Seneca come una semplice commedia, una irrisione a una vera diarchia.

397 Cicerone, *De officiis*, I, 86 e sgg.

398 Cfr. il nostro studio sulla *Place de Sénèque dans le stoïcisme romain*, in *Mél. Vogt*. Cfr. anche *De finibus* III, 57.

399 Cicerone, *De officiis*, I, 99: *adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum (opinionem)*...

400 Cicerone, *De officiis* II, 56-57 (che cita forse un frammento del Περὶ δικαιοσύνης).

401 Id., *ibid.* 56.

402 Cicerone, *Pro Murena* 75.

403 Plinio, *N.H.* XXXII, 142. Sulla sua povertà vedi Plutarco, *Paolo Emilio*, 5; 27; 28.

404 Cicerone, *De officiis*, III, 63.

405 Id., *ibid.*: *neque enim solum nobis divites esse volumus, sed liberis, propinquis, amicis maximeque rei publicae. Singulorum enim facultates et copiae divitiae sunt civitatis.*

406 Cfr. p. 103 e qui sopra n. 397.

407 Lo studio classico resta quello di H.N. Fowler, *The sources of Seneca's De beneficiis*, in «Proc. Am. philol. Ass.» XVII (1886), pp. 24-33.

408 *De ben.* I, 4, 2: *De beneficiis dicendum et ordinanda res quae maxime humanam societatem adligat.*

409 *De tranq. an.* 8, 3: *idem scias licet de pauperibus locupletibusque par illis esse tormentum; utrique enim pecunia sua obhaesit nec sine revelli potest.*

410 Cfr. pp. 103 e sgg.

411 Cfr. p. 89.

412 Riassumiamo qui la sostanza del *De vita beata*, 20, 3-5.

413 *De vita beata* 18, 3; *De ben.* VII, 11.

414 *Ad Luc.* 119, 11 e sgg.: *at excaecant populum et in se convertunt opes, si numerati multum ex aliqua domo effertur*...

415 *De vita beata* 22, 1 e sgg.

416 *Ibid.* 24, 3 e sgg.

417 Tacito, *Ann.* XIV, 56, 3. Cfr. pp. 123 e sgg.

418 Id., *ibid.* XIII, 34; Svetonio, *Nero* 10, 2; cfr. p. 100 e qui sopra n. 391.

419 Cfr. pp. 104-105.

420 Svetonio, *Nero* 16, 3: *publicae cenae ad sportulas redactae.*

421 Id., *ibid.* 11, 4.

422 Id., *ibid.* 16, 1.
423 Id., *ibid.* 10, 1.
424 *De officiis* III, 89.
425 *De ben.* III, 22, 1.
426 Tacito, *Ann.* XIII, 32, 1.
427 Id., *ibid.* 26-27.
428 Id., *ibid.* XIII, 27, 2.
429 *Ad Luc.* 31, 11. Cfr. *ibid.* 44, 4.
430 Cfr. pp. 126 e sgg. Per la data del *De beneficiis*, cfr. pp. 197 e sgg.
431 Tacito, *Ann.* XIII, 42-43.
432 R. Syme, *Domitius Corbulo*, in JRS LX 1970, pp. 27 e sgg.
433 Tacito, *Ann.* IV, 31, 3.
434 Cfr. p. 52.
435 Tacito, *Ann.* XIII, 43, 6.
436 Id., *ibid.* 42, 2.
437 Tacito, *Ann.* XIV, 7, 6.
438 Id., *ibid.* XIII, 42, 4.
439 Cfr. p. 100; Tacito, *Ann.* XIII, 5.
440 Sono i *causidici* presi in giro nell'*Apocolokyntosis*. V. anche R. Syme, *Tacitus*, pp. 548 e sgg.; A.-M. Levi, *Nerone...*, pp. 99 e sgg. Abbiamo sospettato l'esistenza di questa opposizione a proposito dei sarcasmi lanciati contro Trasea (cfr. p. 158, n. 396a).
441 Cfr. pp. 105 e sgg.
442 Per es. Tacito, *Ann.* XIII, 2; *comitas honesta*.
443 Per opposizione all'amabilità di Polibio. Cfr. p. 62.
444 Cicerone, *De off.* I, 88: *in liberis vero pupulis et in iuris aequalitate exercenda etiam est facilitas et altitudo animi quae dicitur, ne irascamur aut intempestive accedentibus aut impudenter rogantibus in morositatem inutilem et odiosam incidamus.*
445 Tacito, *Ann.* XIII, 13.
446 Id., *ibid.* 45.
447 Cfr. p. 55.
448 Tacito, *Ann.* XIII, 13, in cui si trovano gli echi di questa lotta per l'influenza (*quae mutatio neque Neronem fefellit et proximi amicorum metuebant orabantque cavere insidias muliebris semper atrocis, tum et falsae*).
449 Tacito, *Ann.* XIV, 2, 3 ricorda l'affare di Lepido e la «congiura» contro Gaio (cfr. p. 57).
450 Non si può condividere, su questo punto, lo scetticismo di R. Syme, *op. cit.*, p. 377, che trova che questo episodio «sopravviene un po' tardi» e si collocherebbe meglio nei primi anni del regno. Anche l'intervento di Atte in questo momento è giudicato «sospetto». Ma sappiamo che Atte era rimasta devota a Nerone (lo dimostrerà procurandogli una sepoltura da morto) e gli conservava la sua amicizia. Ora, in questa circostanza, svolge proprio la parte di un'amica fedele. La verosimiglianza psicologica ci pare maggiore nel 59 che nel 55.
451 Naturalmente è difficile ricostruire la psicologia di Nerone durante questo dramma, ma egli non sembra essere rimasto immune dalla tentazione. Da una parte si veda Svetonio, *Nero* 28, 5: *meretricem quam fama erat Agrippina simillimam inter concubinas recepit.* D'altra parte, sullo sfondo, vi è forse l'idea che da un tale incesto potrà nascere un essere divino: v. *Catullo*, 90 e i passi raccolti da C. Clémen, art. Μάγοι in *R.E.* XIV col. 514; infine l'incesto con la madre appartiene alla simbologia egiziana del Sole, chiamato «toro di sua madre», *Kamutef.* Cfr. J. Vandier, *La réligion égyptienne*, Paris 1949, pp. 142 e sgg.
452 Tacito, *Ann.* XIV, 1. Cfr. il ritratto di Poppea, *ibid.* XIII, 45, 4 e Koestermann, *ad loc.*
453 Cfr. p. 54.
454 Dione Cassio LXI, 12, 1.
455 Per gli Accademici, cfr. Cicerone, *De fin.* V, 23, 65. Cfr. P. Grimal, *Lucain, le poète et l'histoire*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique Fondation Hardt XV* (1968), pp. 98 e sgg.
456 *De ben.*, VI, 37, 1-2.

457 Cicerone, *De off.* II, 21, e sgg.

458 Id., *ibid.* 23: *hoc enim spectant leges, hoc volunt: incolumem esse civium coniunctionem; quam qui dirimunt, eos morte, exilio, vinclis, damno coercent.*

459 *De ben.* V, 20, 7: *si patriae salus ac libertas mittit me etiam quo ire nollem, imperabo pudori meo et testabor omnia me fecisse...*

460 *Ibid.* VI, 4, 2: *Quid? Non tam duri quidam et tam scelerati patres sunt et illos aversari et eiurare ius fasque sit?*

461 *Ibid.* VI, 6, 1. Agrippina non può essere «corretta». Cfr. *De ira* I, 45.

462 *Ibid.* VI, 12, 2.

463 Svetonio, *Nero* 34, 7 e sgg.; Tacito, *Ann.* XIV, 10. Cfr. Dione Cassio LXI, 15, 1 e sgg.

464 Cfr., per es., Von Arnim, *SVF* III, n. 548 e sgg.

465 *Ad Luc.* 27, 2.

466 *Ibid.* 87, 25; cfr. 97, 15.

467 I. Hadot, *Seneca und die griech-röm. Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, pp. 67 e sgg. Cfr. W. Schmidt, *Contritio und Ultima linea rerum in neuen epikureischen Texten*, in Rh. M.C. 1957, pp. 301-327.

468 *De clem.* I, 13, 3.

469 *De vita beata* 20, 4. Cfr. *De tran. an.* 3, 4: *quid sit bona conscientia. De clem.* I, 1, 1.

470 Ai passi citati sopra (note 465 e 466), si aggiungano *Ad Luc.* 12, 9; 43, 5; 105, 8; 122, 14. Il tema figura anche nelle *Exhortationes*, fr. 14 e 24 che appartengono forse allo stesso periodo (cfr. M. Lautberg, *op. cit.*, pp. 64 e sgg. circa la composizione del *Libro di filosofia morale*).

471 III, 1, 4; e soprattutto VII, 1, 7: *si... conscientiam sua disaperuit semperque tamquam in publico vivit, se magis veritus quam alios, subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit.*

472 *De ben.* VI, 30, 3 e sgg.

473 *Ibid.* VI, 30, 5.

474 Tacito, *Ann.* XV, 1 e sgg.

475 Id., *ibid.* XV, 23, 8.

476 Id., *ibid.* XIV, 14 e sgg.

477 Id., *ibid.* XIV, 14, 5.

478 Cfr. pp. 71-72 e 78-79.

479 Tacito, *Ann.* XIV, 14, 3: *enimvero cantus Apollini sacros talique ornata adstare non modo Graecis in urbibus sed Romana apud templa, numen praecipuam et praesecium.*

480 Cfr. pp. 78 e sgg.

481 *Ann.* XIV, 14, 7-15, 1 e sgg.

482 Id., *ibid.* XIV, 15, 2; cfr. XVI, 21.

483 P. Grimal, *Les Jardins romains*, 2ª ed. Paris 1969, p. 116.

484 Strabone XVII, 17, p. 801 C. Cfr. P. Grimal, *Le dieu Sérapis et le Genius de Messalla*, in «Bull. Soc. fr. d'Egyptologie» 53-54, febbr. 1969, pp. 42-51. Cfr. Svetonio, *Cal.* 17, sugli *iuvenilia*, da Caligola ai Saturnali.

485 LXI 20.

486 Id., *ibid.* 5: ὁ χαλός Καῖσαρ, ὁ Ἀπόλλων, ὁΑὔγουστος, εἷς ὡς Πύθιος. Μά σέ, Καῖσαρ, οὐδεὶς σε νικᾷ.

487 Svetonio, *Nero* 22, 1. Lo stesso gusto era presente in suo padre, Id., *ibid.* 4, 1.

488 Svetonio, *ibid.* 6, 5.

489 Dione Cassio LXII, 26, 4 ricorda che Trasea, nella sua patria, a Padova, aveva partecipato a giochi scenici creati da Antenoro. Cfr. Tacito, *Ann.* XVI, 21. Sulla reale natura di quelle esibizioni e delle recitazioni di Nerone, cfr. A. Lesky, *Neroniana*, in *Mél. Grégoire*, pp. 385-407, e H. Bardon, *Les empereurs et les lettres latines*, Paris 1940, p. 204.

490 Tac., *Ann.* XIV, 16, 3-4.

491 Cfr. P. Grimal, *Le «bon roi» de Philodème et la royauté de César*, in REL XLIV 1966, pp. 259 e sgg.

492 Von Arnim, *SVF* III, n. 111: ἐν κινήσει δὲ τὰ τοιαῦτα, χαράν, εὐφροσύνην, σώφρονα ὁμιλίαν.

493 J. Bayet, *L'immortalité astrale d'Auguste, ou Manilius commentateur de Virgile*, in *Mélanges de Litt. latine*, Roma 1967, pp. 377-408.

494 Lucano, *Farsaglia* I, 48 e sgg.; 58 e sgg. Cfr. il nostro articolo *L'éloge de Néron au début de la Pharsale est-il ironique?*, REL XXXVIII 1960, pp. 296-305.

495 *Art. cit.*, n. prec., pp. 299-302.

496 *Farsaglia* VII, 457-459.

497 Cfr. p. 117.

498 Sul primo di questi due personaggi, cfr. R.E. XVIII, col. 212. Sul secondo, *ibid.*, VII, col. 1325.

499 Epitteto, *Colloqui* I, 2, 12: Φλώρῳ σχεπτομένῳ εἰ χαταβατέον αὐτῷ ἐστὶν εἰς Νέρωνος Θεωρίας ὥστε χαὶ αὐτόν τι λειτουργῆσαι...

500 Giuseppe, *Ant. Jud.* XX, 252.

501 Cfr. p. 117. L'occasione, forse, fu data dalla celebrazione degli *Juvenalia*.

502 Cfr. p. 123.

503 Epitteto, *ibid.* I, 1, 28 e sgg. Cfr. Tacito, *Ann.* XVI, 29.

504 Tacito, *Ann.* XIV, 48-49.

505 Id., *ibid.* 50; Dione Cassio LXI, 6, 2.

506 Tacito, *ibid.*, 50, 2. Il *Mediceus* dà Talius.

507 Groag, R.E. VII, col. 1312, s.v. Tullio, n. 35. La successione dei legati di Mesia, per questo periodo, è lungi dall'essere chiara. Forse Tullio Gemino fu sostituito in questa carica da Plauzio Silvano Eliano, del quale abbiamo detto (cfr. pp. 92 e sgg.) che applicò a questa provincia la politica pacifista di Seneca.

508 Tacito, *Ann.* XIV, 52, 3.

509 Cfr. pp. 105 e sgg.

510 P. Grimal, *Le discours de Sénèque à Néron dans les Annales de Tacite*, in *Mél. E.V. Marmorale*, «Giornale ital. di Filologia» XX, 1967, 131-138.

511 Tacito, *Ann.* XIV, 53, 5: *Studia, ut sic dixerim, in umbra educata, et quibus claritudo venit quod iuventae tuae rudimentis adfuisse videor...* I «*rudimenta*» di Nerone sono, pensiamo, la sua formazione politica.

512 *Ibid.* 6: *superest tibi robur et tot per annos visum summi fastigi regimen possum seniores amici quieta reposcere.*

513 *Ibid.* 5: *quod temporis hortorum aut villarum curae seponitur in animo revocabo.*

514 *Ibid.* 53, 7: *ubi est animus ille modicis contentus?*

515 *Ibid.* 54, 7: *hoc quoque in tuam gloriam cedet ad summa vexisse qui et modica tolerarent.* Cfr. *Ad Luc.* 5, 6: *magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse divitias.*

516 *Ibid.* 55, 4: *quod a me habes, horti et faenus et villae, casibus obnoxia sunt.* Cfr. *De c. sap.* 3, 5: *dico sapientem nulli esse iniuria obnoxium.* Cfr. anche *Ad Marc.*, 22, 1; *Ad Luc.* 59, 18.

517 *Ibid.* 55, 3: *sed quod praesens condicio poscebat, ratione, consilio, praeceptis pueritiam, dein iuventam meam fovisti.*

518 Cfr. *Ad Luc.* 71, 1: *cum magna pars consilii sit in tempore...; consilia enim rebus aptantur ... ergo consilium nasci sub diem debet.*

519 *Ad Luc.* 94, 42.

520 Tacito, *Agric.* 16, 3; *Ann.* XIV, 39.

520bis H. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres*, Paris 1960, pp. 44 e sgg., n. 16 bis.

521 R. Syme, *Tacitus*, p. 743.

522 Su questo Petronio, il Petronio autore del *Satyricon*, cfr. J.P. Sullivan, *The Satyricon of Petronius*, Bloomington and London 1969.

523 Stato della questione in Sullivan, *op. cit.*, pp. 193 e sgg., Bibliografia p. 195, n. 1. Cfr. la p. 211. Le conclusioni di Sullivan non sono totalmente accettabili. Le parodie verterebbero sulle ultime *Lettere a Lucilio* e la cronologia risultante pone delle difficoltà.

524 Vi si trovano, in particolare, declamazioni contro il ruolo attribuito al denaro nella vita della città: Sullivan, *ibid.* (cfr. pp. 100 e sgg.).

525 Cfr. *Satyricon* 117,9: *secundum hanc formulam imperamus Eumolpo ut plurimum tussiat, ut sit modo solutioris stomachi cibosque omnes palam damnet*... Cfr. anche tutto il passo in cui Eumolpo, privato, dice, della sua gente, recita la commedia della ricchezza, della virtù e della malattia, lasciandosi andare alla dissolutezza. Sulle accuse di pederastia rivolte contro Seneca dai suoi nemici, cfr. Dione Cassio, LXI, 10, 3.

526 Tacito, *Ann.* XIV, 56,6.

527 Cfr. p. 87.

528 *Ad Luc.* 78, 3: *quae mihi tunc fuerint solacio dicam, si prius hoc dixero haec ipsa quibus adquiescebam medicinae vim habuisse; in remedium cedunt honesta solacia et quidquid animum erexit etiam corpori prodest.*

529 *Ibid.*: *studia mihi nostra saluti fuerint; philosophiae acceptum fero quod surrexi, quod convalui; illi vitam debeo et nihil illi minus debeo.*

530 *Ad Luc.* 54, 1: crisi d'asma, dopo una lunga interruzione; 65, 1 (Seneca applica ai suoi mali i rimedi della filosofia); 104, febbre improvvisa.

531 Su queste letture di Seneca, cfr. anche pp. 211 e sgg.

532 *Ad Luc.* 14, 25: *idem facit sapiens: nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens ne vitare videatur; pars enim securitatis et in hoc est non ex professo eam petere, quia qui fugit damnat.*

533 *Ad Luc.* 98, 16 ecc.

534 III, p. 18. Cfr. J. Bayet, *Science cosmique et sagesse dans la philosophie antique*. Diogene VI, 1954, pp. 41-72.

535 *Ibid: deinde in occultis exercitata subtilitas non erit in aperta deterior; nihil est autem apertius his salutaribus quae contra requitiam nostram furoremque discuntur, quae damnamus nec ponimus.*

536 *De vita beata*, 20, 3 e sgg.

537 Per quanto riguarda queste ultime, cfr. *Ad Luc.* 65, 15; 117, 19 ecc.

538 *De brev. vit.* 19, 1-2.

539 Per esempio, l'*Hortensius* di Cicerone, fr. 56 b (Ruch, l'*Hortensius de Cicéron*, Paris 1958, pp. 118 e sgg.); Id., fr. 92, pp. 160-161.

540 Cicerone, *De fin.* IV, 11: *similia dici possunt de explicatione naturae ... Modestiam quandam cognitio rerum caelestium adfert iis qui videant quanta sit etiam apud deos moderatio, quantus ordo et magnitudinem animi deorum opera et facta cernentibus, iustitiam etiam cum cognitum habeas quod sit summi rectoris ac domini numen, quod consilium, quae voluntas*... Troviamo le quattro virtù fondamentali così come appaiono nel *De officiis*, ciò che collega il concetto con un contesto «paneziano». Sul ruolo della conoscenza dell'Universo sotto la condotta delle anime, cfr. I. Hadot, *op. cit.*, pp. 113 e sgg.

541 La *phronesis* è la prima delle virtù nell'elenco canonico. Ma essa presenta un contenuto variabile secondo gli autori; e nello stesso Aristotele, la nozione di questo contenuto cambia secondo i trattati (Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris 1963, p. 7; cfr. anche C.J. Rowe, *The meaning of φρόνησις in the Eudemian Ethics*, in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*... Berlin 1971). L'ambiguità constatata in Aristotele (talvolta conoscenza, talaltra prudenza) non è assente dai testi dell'Antico Portico (Von Arnim, *SVF* I, n. 200; 201).

542 Diogene Laerzio VII, 40.

543 Id., VII, 41. Cfr. pp. 229 e sgg.

544 *De officiis* I, 15: *(ea pars) quae prima descripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis.*

544a Sulla graduatoria delle varie parti della filosofia secondo Seneca cfr. pp. 230 e sgg.

545 *Op. cit.*, I, 18-19.

546 Cfr. pp. 81 e sgg.

547 Che la corrispondenza con Lucilio sia stata iniziata posteriormente al ritiro di Seneca, è dimostrato da *Ad Luc.* 8, 2: *secessi non tantum ab hominibus sed a rebus et in primis a mei rebus*. Cfr. Appendice I, pp. 297 e sgg.

548 *Ad Luc.* 23, 1: *putas me tibi scripturam quam humane nobiscum hiems egerit, quam et remissa fuit et brevis, quam malignum ver sit, quam praeposterum frigus et alias ineptias verba quaerentium.*

549 Su queste indicazioni dei tempi necessari ai viaggi, cfr. P. Grimal, *Études de chronologie cicéronienne*, Paris 1967, pp. 90 e sgg.

550 Svetonio, *Caes.* 57, 1.

550bis La data di questo incendio non è conosciuta con precisione. Avvenne fra quello di Roma (Tac., *Ann.* xv, 41, 2) e la fine dell'anno 65 (Id., xvi, 13). P. Wuilleumier, *Lyon, métropole des Gaules*, Paris 1954, p. 13, lo pone nell'autunno 64. Il ritmo delle *Lettere a Lucilio* pare indicare una data prossima alla metà agosto del 64.

551 *Ad Luc.* 67, 1: ... *ver aperire se coepit, sed iam inclinatus in aestatem; quo tempore calere debebat, intepuit nec adhuc illi fides est; saepe enim in hiemem revolvitur.*

552 *Ad Luc.* 45, 1 e sgg.

553 Qui pretendiamo solo di indicare la quasi-necessità della cronologia lunga; il numero delle lettere impone il loro scaglionamento tra il 62 e il 64. Per un'analisi più precisa cfr. Appendice I, pp. 297 e sgg.

554 *Ad Luc.* 86, 16: *Iunius mensis est quo tibi scribo, iam proclivis in Iulium.*

555 Cfr. Appendice I, p. 299.

556 Dione Cassio LXII, 15.

557 *Ad Luc.* 70, 26.

558 Dione Cassio LXI, 9, 5.

559 Svetonio, *Nero* 57. Che la morte di Burro non sia avvenuta proprio all'inizio dell'anno 62 risulta da Tacito, *Ann.* xiv, 48-52: tutta la prima parte di quell'anno trascorse ancora sotto l'influenza di Seneca e di Burro (cfr. pp. 121 e sgg.).

560 Nel frattempo è avvenuta la nomina di Tigellino alla prefettura del pretorio e l'allontanamento di Ottavia, il suo ripudio, il suo esilio sono dunque posteriori alla morte di Burro. La data nella quale nacque la figlia di Nerone e di Poppea (21 gennaio 63; *Acta arval.* e Tacito, *Ann.* xv, 23) indica la fine aprile 62 come data limite per il matrimonio di Nerone e di Poppea. Cfr. tuttavia *Octavia*, v. 190 e 191; il concepimento della figlia di Poppea è presentato come anteriore al ripudio di Ottavia.

561 Tacito, *Ann.* xiv, 57 e sgg.

562 Cfr. p. 91.

563 Tacito, *Ann.* xiv, 58 e sgg.

564 Id., *ibid.* xiv, 22: *ipse placita maiorum colebat, habitu severo, casta et secreta domo...*

565 *Ad Luc.* 5, 12.

566 Tacito, *Ann.* xiv, 65, 2. P.V. Rhoden, *P.I.R.*[1] R. 59 lo identifica con un liberto di Claudio nominato nei *Fasti d'Anzio* (*C.I.L.* x 6638 C 3, 2), Ti. Claudio Romano, peraltro sconosciuto.

567 Tacito, *Ann.* xv, 48, 2 e sgg. Le stesse qualità sono vantate nella *Laus Pisonis*, che deve applicarsi al congiurato del 65.

568 Cfr. pp. 106 e sgg.

569 Tacito, *Ann.* xiv, 65, 2: *sed validius a Seneca eodem crimine perculsus est.*

570 *Ad Luc.* 6, 1 e sgg.: *Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari... Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei... Concipere animo non potes quantum momenti adferre mihi singulos dies videam.* Sulla nozione cfr. E. Birkel, Μετασχηματίζεσθαι. *Ein übersehener Grundbegriff des Poseidonios* Rh. Mus. 180, 1957, p. 98.

571 Cfr. p. 16.

572 Cfr. *ibid.*, e p. 145, n. 42. Cfr. soprattutto I. Hadot, *op. cit.* pp. 103 e sgg.

573 Cfr. qui sopra n. 547.

574 Cfr. p. 133.

575 *Ad Luc.* 7, 5: *agite dis immortalibus gratias quod eum docetis esse crudelem qui non potest discere.*

576 *Ad Luc.* 8, 1 e sgg. Su questo principio cfr. p. 82.

577 *Ibid.*: *in hoc me recondidi et fores clusi ut prodesse pluribus possem.*

578 *Ibid.* 6, 6: *nec in hoc te accerso tantum ut proficias, sed ut prosis; plurimum enim alter alteri conferemus.*

579 *Ad Luc.* 9, 5: *quomodo si perdiderit Phidias statuam, protinus alteram faciet.*

580 *Ad Luc.* 12. I dettagli contenuti nella lettera implicano che Seneca possedeva la proprietà della quale si tratta da numerosi anni, almeno 40 o 50, dunque da prima dell'esilio e pertanto è una proprietà familiare, come era il *Nomentanum*.

581 *Ibid.* 12, 10: *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est* (= Usener, *Epic.* fr. 487).

582 *De vita beata* 19, 1: *Ad Luc.* 24, 22. Una tale contraddizione d'altronde non sarebbe ineccepibile; cfr. Cicerone, *Tusc.* v, 117-118, e Usener, *ibid.* fr. 449.

583 *Lettera a Meneceo* 134.

584 *Ad Luc.* 12, 11: *«Epicurus» inquis «dixit; quid tibi cum alieno?». Quod verum est meum est; perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti qui in verba iurant nec quid dicatur aestimant sed a quo sciant quae optima sunt esse communia.*

Leggendo questo passo si vede che Seneca pensava, quando lo scriveva, alla pubblicazione delle *Lettere*. D'altra parte, questo spezzone di frase non deve essere stato aggiunto, fa corpo con la lettera. Ne deriva che, sin dall'inizio, Seneca si rivolgeva, al di là di Lucilio, a un pubblico più vasto, quei «plures» ai quali vuol essere utile (cfr. pp. 135-136).

585 *Ad Luc.* 13, 4: *plura sunt, Lucilii, quae nos terrent quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus.*

586 *Ibid.* par. 11: *multa intervenient quibus vicinum periculum vel prope admotum aut subsistat aut desinat aut in alienum caput transeat; incendium ad fugam patuit; quosdam molliter ruina deposuit; aliquando gladius ab ipsa cervice revocatus est; aliquis carnifici suo superstes fuit.* Seneca qui evidentemente pensa a sé stesso e al pericolo che aveva corso sotto Caligola, e forse anche a Seiano, abbattuto prima di aver compiuto tutti i crimini che meditava. L'applicazione a Tigellino è molto seducente.

587 *Ibid.* 8, 9.

588 Tacito, *Ann.* xv, 18, 4.

589 Id., *ibid.* xv, 19.

590 Id, *ibid.* xv, 20 e sgg.

591 Id., *ibid.* xv, 20-22.

592 Id., *ibid.* xv, 23, 8-9.

593 Id., *ibid.* xv, 24-25.

594 Cfr. pp. 90 e sgg.

595 Cfr. pp. 73 e sgg.

596 Svetonio, *Nero* 20, 3 sgg.

597 La cronologia esatta degli avvenimenti qui è oscura. Essa dovrebbe risultare dall'accostamento di Svetonio, *Nero* 19 e Tacito, *Ann.* xv, 36. In quale periodo si pone il soggiorno a Benevento?

598 Tacito, *Ann.* xv, 35.

599 Tacito, *Ann.* xv, 36, 1: *provincias Orientis, maxime Aegyptum, secretis imaginationibus agitans.*

600 Le feste si svolsero non più alla Naumachia d'Augusto ma allo *Stagnum Agrippae*, sul Campo di Marte (Tacito, *Ann.* xv, 37). Esse sono dunque diverse da quelle che furono allestite nella primavera del 64 (cfr. p. 132).

601 Cfr. pp. 118 e 160 n. 484.

602 *Ad Luc.* 86.

603 *Ad Luc.* 90, 43, con la *sententia*: *nunc magna pars nostri metus tecta sunt.*

604 Tacito, *Ann.* xv, 45.

605 A. Momigliano, *Seneca between political and contemplative Life*, in *Quarto contributo alla Storia degli Studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 239-256, con questa nota preliminare: *«they (those lectures) represent my point of view of 1950, not of 1968».*

606 *Ibid.*, p. 243.

607 *Ibid.*, p. 244: *«Seneca may well symbolize the moment in which politics are beginning to appear incompatible with a life according to philosophy».*

608 *Ibid.*, p. 251: *«an almost ineffectual parenthesis in Seneca's thought... an occasional piece of writing».*

Parte seconda

Un filosofo estraneo alla scuola

Quintiliano ha emesso su Seneca un giudizio che è rimasto legato all'opera del filosofo e molto spesso ha ispirato gli studiosi moderni: «in filosofia non fu molto preciso, ma eccelse in compenso nella condanna dei vizi».[1] Se ne è dedotto che la cultura filosofica di Seneca contenesse delle lacune, che fosse stata acquisita in fretta, grazie a manuali o a compendi redatti da dossografi, che presentasse solo le apparenze della vera conoscenza.

Quintiliano, che a sua volta non era un filosofo di professione, si lasciò forse ingannare da alcune formule delle *Lettere a Lucilio*, in cui Seneca mette in ridicolo le persone che chiedono alla filosofia una cultura dell'intelligenza e non dell'anima, e trasformano questa conoscenza in vana curiosità.[2] Forse aveva in mente certe discussioni nelle quali Seneca ostentava di attribuire poca importanza agli aspetti tecnici e alla parte teorica delle dottrine.[3] Comunque sia, Quintiliano si sente autorizzato a dichiarare che Seneca non è un esperto. L'affermazione è al tempo stesso vera e profondamente ingiusta. Seneca, l'abbiamo detto,[4] non intende circoscrivere il proprio pensiero nei confini della scuola. L'orizzonte di Quintiliano si limita invece quasi esclusivamente a questa, egli stesso, che insegna ad altri i comportamenti pratici, è un *umbraticus*. Seneca, da parte sua, è innanzi tutto un uomo d'azione, e ciò lo autorizza, o lo incita, a pronunciare giudizi severi sulla filosofia fine a sé stessa. Ciò non significa affatto che ne ignori le risorse o che, nel corso della sua vita, gli sia mancato l'appoggio costante della lettura e della meditazione dei trattati più tecnici. Così, per quanto sia un compito molto disagevole, è indispensabile cercare di misurare, nell'opera a noi conservata, la parte e il ruolo della filosofia formale, quella insegnata dalla gente del mestiere, il grado di conoscenza che Seneca poteva averne, e la sua adesione alle proposte, ai postulati e alle tesi dello stoicismo, da Zenone a Panezio e a Posidonio, o addirittura ai più recenti dottori del Portico. Il presente studio non è una ricerca delle fonti nel significato consueto del termine. Seneca, come speriamo di dimostrare, raramente si limita a ripetere ciò che altri hanno detto prima di lui. Il suo pensiero è autonomo e vuole esserlo; ambisce a costituire di per sé una filosofia, cioè una visione del

mondo coerente e organica. In questo senso rappresenta una fase ben determinata del pensiero romano, tra Cicerone ed Epitteto. Ed è proprio la storia di questa filosofia e del suo sviluppo che vorremmo ora tentare di delineare.

Gli anni di formazione

Abbiamo ricordato che Seneca fu, a quanto risulta, iniziato alla filosofia da Sozione che, a detta di San Girolamo, ebbe il suo momento di gloria a Roma nel 13 d.C.[5] Abbiamo accennato anche alle ragioni in base alle quali si può pensare che questo insegnamento gli fu impartito verso il 17 d.C., quando il giovane non aveva ancora compiuto i diciassette anni. Il contenuto preciso della filosofia di Sozione ci sfugge. Abbiamo ricordato il suo pitagorismo diffuso, del quale egli si sforza di dare una dimostrazione «scientifica»,[6] con nuovi argomenti di sua invenzione. Non è affatto certo, come talvolta si afferma, che Sozione abbia fatto parte della scuola dei Sestii. Seneca, è vero, ce lo descrive nell'atto di commentare con i suoi allievi le tesi di Sestio Padre sulla opportunità di evitare ogni alimentazione carnea; ma Sozione non accettava queste tesi senza riserve. Proibendo ai suoi discepoli di mangiare la carne degli animali, Sestio voleva preservarli dall'abitudine alla crudeltà, ma aggiungeva che questo nutrimento era contrario alla salute: i suoi argomenti avevano dunque a che fare con la morale e con la medicina. Sozione, al contrario, pur adottando lo stesso regime, lo giustificava con la dottrina di Pitagora. Se la posizione di Sestio Padre era compatibile con lo stoicismo, quella di Sozione ne prendeva le distanze. La sua teoria dei cicli, attraverso i quali passano tutte le cose nella natura, tanto gli astri quanto le anime, richiamava il platonismo molto più della dottrina di Zenone.

All'incirca nello stesso periodo in cui scopriva la filosofia grazie alle lezioni di Sozione, o forse poco dopo, Seneca divenne il discepolo appassionato di un vero stoico, Attalo.[7] Costui, sembra, lasciò nell'animo di Seneca una impressione più profonda o, quanto meno, ricordi più precisi. Mentre nell'opera giunta sino a noi troviamo solo due allusioni esplicite a Sozione, il cui nome non è mai pronunciato nel *De ira* per quanto avesse composto un trattato sull'argomento,[8] le citazioni di Attalo sono molto più numerose e si estendono dalle *Questioni naturali*[9] alle *Lettere a Lucilio*,[10] permettendoci di intravvedere alcuni elementi della sua dottrina.

Attalo non sembra aver fatto parte della scuola di Sestio; si richiama allo stoicismo (cosa che non faceva Sestio Padre).[11] Dal nome si può

congetturare una sua provenienza orientale, forse da Pergamo, il che spiegherebbe la sua tendenza filosofica, giacché Pergamo era uno dei centri principali dello stoicismo.[12] Nemico, come era stato un tempo il suo compatriota Atenodoro Cordilione, dell'intellettualismo esasperato, riteneva che uno spirito troppo pieno si distendesse come un otre e perdesse il suo vigore.[13] A suo avviso la scienza doveva venire dopo la formazione morale; solo così si scongiurava il pericolo che la conoscenza debilitasse l'animo.

Non abbiamo informazioni sulla sua posizione a proposito dei grandi problemi teorici dello stoicismo, ma possiamo farcene qualche idea. Sappiamo per esempio che Attalo credeva alla divinazione e aveva fatto uno studio particolare dei presagi che era possibile trarre dalla folgore, dai lampi e dai tuoni. Seneca ci dice che aveva proposto una nuova classificazione di questi fenomeni, dal punto di vista del loro valore profetico, sforzandosi di conciliare i dati della scienza greca con quelli dell'aruspicina etrusca.[14] È certo che in questo trattato Attalo si dimostrava d'accordo con la dottrina di Posidonio, così come ci è dato ricostruirla. Come Posidonio egli ammette che il tuono è un fenomeno di ordine fisico, che in alcuni casi può essere privo di significato, in altri riguarda fatti diversi da quelli che interessano gli esseri umani, e in altri ancora si applica a questi ultimi. Così veniva a essere spiegata la divinazione e la sua esistenza era conciliata con il *Fatum*.[15] Attalo sembra dunque essersi adoperato a sviluppare le concezioni posidoniane adattandole alle esigenze della pratica.

In modo analogo Attalo riprende la riflessione di Ecatone sull'amicizia. Come Ecatone egli ritiene che dell'amicizia faccia parte l'elemento affettivo, che lo stoicismo più ortodosso tende a eliminare. Per lui l'acquisizione di un amico è una cosa dolce, e il ricordo di un amico defunto è pieno di rimpianto. Seneca non approva questa concessione all'affettività,[16] ma probabilmente in lui si tratta di una reazione tipica dell'età matura, di un risultato della sua esperienza. Infatti, ce lo dicono le sue stesse confidenze nella medesima lettera, aveva sofferto crudelmente per la perdita dei suoi amici, cosa che si rimprovera come una debolezza imperdonabile.[17] Comunque sia, Attalo si era evidentemente interessato alla funzione dell'affettività e, di conseguenza, del piacere della vita morale; e ciò lo aveva condotto a una posizione abbastanza vicina, su alcuni punti, all'epicureismo, come molto tempo fa fu osservato da Usener.[18]

Come Epicuro, Attalo mette in guardia il suo discepolo contro il maggior pericolo contenuto nel piacere, la contraddizione interna che tende a distruggerlo; e ricorre a questo scopo all'immagine del cane che afferra con avidità tutti i bocconi che gli vengono gettati e li inghiotte

così velocemente da non poter provare alcun piacere positivo. Il saggio, al contrario, è soddisfatto in qualsiasi momento – è *plenus* (si pensi al *conviva satur* di Lucrezio) e non concede niente alla speranza. Questa presa di possesso, questa scoperta dell'istante nella sua pienezza è una delle intuizioni fondamentali dell'epicureismo. E la critica del piacere «in movimento» è fatta propria da Epicuro che, opponendogli il piacere «in riposo», spera di poter sfuggire agli argomenti classici diretti contro ogni tentativo di erigere il piacere a Bene assoluto. In questa prospettiva comprendiamo meglio le esortazioni di Attalo ai suoi giovani ascoltatori, quando denunciava i pericoli del piacere in tutte le sue forme.[19] Il suo obiettivo era soprattutto la critica del desiderio, l'idea che l'insoddisfazione è una delle peggiori disgrazie dell'anima umana.[20] Tuttavia Attalo si allontana da Epicuro quando conclude che «è vergognoso riporre la felicità nell'oro e nell'argento, ma è ugualmente vergognoso riporla nell'acqua e nella polenta».[21] Il vero, il sommo valore risiede nella «libertà», vale a dire nell'indipendenza assoluta dell'essere: che importanza ha ridursi a pochi bisogni – a piccoli desideri – se queste poche cose ci vengono rifiutate? In ultima analisi Attalo resta uno stoico e vede nell'epicureismo solo una scorciatoia per meglio raggiungere il suo scopo, che è la scoperta dell'αὐτάρκεια. Già si delinea qui una delle idee di fondo che animeranno il pensiero di Seneca, l'idea che la morte è il mezzo supremo di liberazione. «La fame mette fine alla fame», diceva Attalo[22] – formula che preannunciava l'elogio della morte contenuto nella *Consolatoria a Marcia*[23] e che sarà sviluppata a più riprese tanto nelle *Lettere a Lucilio*[24] che nel *De providentia*.

Porsi completamente al riparo dai colpi della Fortuna è già l'esigenza poi formulata nel *De vita beata* che, nella sua critica dell'edonismo, riprenderà, in tutte le sue forme, la stessa impostazione attribuita da Seneca ad Attalo.[25] Chiunque si sarà sottratto alla Fortuna sarà uguale a Giove. Che in questa *sententia* di Attalo riemerga un ricordo certamente cosciente delle massime ciniche non può essere messo in dubbio.[26] Ma il cinismo non è una delle fonti dello stoicismo? Attalo riprendeva per i propri fini i paradossi di Zenone, e precisamente quelli derivanti da Diogene. Diceva di essere un «re»,[27] e Seneca pensava allora che il suo maestro fosse più di un re, poiché aveva il potere di censurare i re. Curiosamente Attalo insegnava a Seneca adolescente una dottrina che risaliva ai tempi in cui Diogene lanciava le sue insolenze ai potenti della terra e in cui Zenone fungeva da liberissimo consigliere di Antigono Gonata; lo preparava così a divenire ministro di Nerone.

Attalo si era inoltre occupato, a quanto sembra, di un problema morale già trattato da Crisippo e ripreso da Ecatone, quello della «ricono-

scenza» (*gratia*). Seneca riferisce infatti una sua massima: «La malvagità stessa beve la maggior parte del proprio veleno»; e la applica al caso dell'ingratitudine. Ritroviamo qui la nozione di «*commendatio*» (οἰχείωσις), il dovere naturale della benevolenza, che è uno dei fondamenti di tutto il sistema: la *malitia*, cioè il rifiuto di accordare agli altri questa benevolenza che la natura ispira a ogni essere umano nei confronti del prossimo,[29] tende a contraddire la nostra stessa natura e per questo motivo, distruggendola, è causa di sventura. L'ingrato, il «cattivo» commette una specie di suicidio e avvelena la propria vita.

Questa è, se non la dottrina di Attalo, che nel suo complesso ci sfugge, quanto meno una traccia, purtroppo frammentaria, di quelli che dovettero essere il suo pensiero e il suo insegnamento. Se egli ci appare, su punti essenziali, molto vicino a Seneca, ciò può certo dipendere dal fatto che la nostra fonte è lo stesso Seneca, che dalle lezioni del proprio maestro prende ciò che rafforza le sue tesi. Ma è molto più probabile che siano state queste lezioni ad incamminarlo sulla via che egli stesso ha seguita. Attalo puntava, pare, a una parenetica essenzialmente rivolta verso l'azione. Diceva ai suoi allievi che ogni contatto con la filosofia doveva renderli migliori, «più sani o più sanibili».[30] Ma ciò non vuol dire che non possedesse una precisa conoscenza delle opere stoiche. Abbiamo visto che aveva certamente letto Ecatone e Crisippo e anche Posidonio. Aveva meditato sulle condizioni della società umana e si era soprattutto interessato, forse, ai fondamenti psicologici della vita interiore; meccanismi del desiderio, dialettica e ascesi del distacco, conquista della libertà «in spirito». Perciò Attalo non esitava ad accogliere come benefici i rigori della Fortuna. Diceva: «preferisco che la sorte mi costringa a combattere e non mi faccia vivere nei piaceri. Sono colpito a morte, da forte: questo è un bene».[31] Un tale atteggiamento è tipico non tanto dello stoicismo in generale quanto dello stoicismo romano. Possiamo essere certi che l'insegnamento di Attalo ha reso familiari al giovane Seneca le linee essenziali di una tradizione filosofica che, senza soluzione di continuità, si estende da Zenone sino ai contemporanei di Tiberio. Rileviamo infine che le citazioni di Attalo ricorrono tutte nelle opere della vecchiaia di Seneca e, in modo particolare, nelle *Lettere a Lucilio* – come se, nel momento in cui la riflessione del filosofo cerca di approfondirsi e di giungere alla piena coscienza di sé stessa, gli tornasse in mente l'insegnamento del suo vecchio maestro, più vivace e presente che mai, forse perché era stato lui a impartirgli, sin dal principio, le lezioni fondamentali.

Fu attraverso un altro dei suoi maestri, Papirio Fabiano, che Seneca divenne discepolo indiretto dei Sestii. Sestio Padre era un romano di ottima famiglia, tanto che Cesare aveva pensato di fargli percorrere la car-

riera senatoria,[32] onore che Sestio declinò poiché preferiva dedicarsi interamente alla filosofia. Ma questo episodio ci informa approssimativamente sulle date della sua vita. Se Cesare gli offrì il laticlavio, Sestio non poteva avere meno di 25 anni nel 44 a.C., che è la data più tarda possibile; doveva anzi essere in un'età più avanzata ed essere nato non prima del 70/69 a.C. Era un po' più anziano di Virgilio, più giovane di Cesare e di Cicerone. Seneca non poté dunque conoscerlo personalmente[33] e fu attraverso Papirio Fabiano e Sozione che venne originariamente iniziato alla sua dottrina; ma questa gli è parsa sufficientemente interessante perché, al tempo delle *Lettere a Lucilio*, si dedichi ancora a leggere le opere di Sestio; e proprio attraverso Seneca ci sono state trasmesse le poche idee precise che possediamo sul suo pensiero.

Sestio insegnava e scriveva in greco,[34] per quanto fosse romano. Il suo nome completo era Q. Sestio Nigro; il prenome è attestato da Seneca, il nome e il *cognomen* da Plinio nel catalogo degli autori utilizzati per la documentazione del libro XXVIII della *Storia Naturale*. Plinio precisa che questo Sestio Nigro, autore di un'opera sulla medicina, scriveva in greco, e la sua identità con il filosofo è praticamente certa. Sestio è dunque uno di quei romani che, al tempo in cui Cicerone scriveva i suoi grandi dialoghi filosofici, consideravano il greco come il solo veicolo in grado di trasmettere adeguatamente il pensiero dei filosofi.[35] Probabilmente Sestio aveva acquisito la sua cultura in parte ad Atene, come allora si usava; ma anche a Roma esistevano, lo sappiamo, numerosi filosofi che insegnavano in greco, e fu come loro pari, e anche come loro rivale, che Sestio decise di presentarsi. Negava di appartenere al Portico[36] e si vantava di aver fondato una nuova setta di carattere romano.[37]

Sestio a quanto pare metteva l'accento sulla formazione morale e, innanzi tutto, sull'educazione della volontà. Ciò che colpisce Seneca, al tempo delle *Lettere a Lucilio*, è l'energia della sua parola,[38] quale si esprime in metafore di carattere militare. A lui Seneca attribuisce un paragone che giudica particolarmente efficace: il saggio, dice Sestio, deve imitare il buon generale che marcia in paese nemico *agmine quadrato*, con la sua truppa schierata a falange, pronto al combattimento in ogni momento. Le sue «virtù» devono far fronte in tutte le direzioni. Al minimo segno del «generale», esse impegnano il combattimento. Il fatto è, continuava Sestio, che lo *stultus*, l'uomo ordinario, cammina in mezzo ai pericoli; i suoi timori si rivolgono tanto verso l'alto che verso il basso (teme gli dei e i morti); e inoltre ha paura dei propri nemici. Il saggio, al contrario, è pronto a rispondere a tutti gli attacchi.[39] È chiaro che il proposito di Sestio era quello di garantire la tranquillità dell'anima, liberarla dall'angoscia. In tali condizioni prometteva una felicità uguale a quella di Giove.[40]

Questa apologia dell'energia costituiva di per sé, agli occhi di Sestio, la base di una filosofia «romana». A differenza degli stoici, egli non sposta indietro nel tempo la felicità del saggio. «Sestio ha quest'altra straordinaria dote», scrive Seneca: «ti mostra la grandezza della felicità, ma non ti fa disperare di ottenerla; comprenderai che la felicità si trova molto più in alto, ma è accessibile, se uno vuole».[41] È questo, senza dubbio, uno dei punti principali sui quali Sestio si distaccava dallo stoicismo, che considerava il saggio un essere eccezionale, tanto raro che, forse, non se ne trovava uno per secolo. Allo stesso modo Seneca insisterà a più riprese sull'accessibilità, persino sulla relativa facilità della virtù.[42] Forse deve proprio a Sestio Padre l'ottimismo che lo ispira e che non è molto comune tra gli stoici ortodossi.

Per giungere a una tale invulnerabilità, la strada è semplice. Basta sottoporre l'anima a un'ascesi rigorosa, praticando la temperanza e il coraggio: «crediamo a Sestio», scrive Seneca; «ci indica una strada bellissima e grida: Di qua si sale alle stelle, di qua seguendo la frugalità, la temperanza, il coraggio».[43] Come abbiamo detto, era per motivi di morale pratica e, per così dire, di igiene mentale, che Sestio predicava l'astinenza dalla carne – perché l'abitudine a questo cibo comportava la crudeltà; l'uso del vino, analogamente, era contrario alla semplicità della natura e spingeva a eccedere le giuste misure della nostra condizione. Il precetto è di origine pitagorica, ma Sestio rifiuta la giustificazione teorica che ne davano i pitagorici e che, ai suoi occhi, è evidentemente troppo inficiata da una metafisica non verificabile. Sozione, al contrario, partiva da una teoria generale del mondo per arrivare al precetto. L'approccio di Sestio è esattamente l'opposto di quello che ci si attenderebbe da un filosofo post-socratico. È un approccio pragmatico. Romano fino al midollo, Sestio parte da una linea di condotta ben sperimentata, un *mos maiorum* al quale si sforza di dare una giustificazione morale. Se condanna l'uso della carne è perché Catone, un tempo, aveva fatto l'elogio del cavolo, ricordando che per lungo tempo i romani avevano mangiato carne solo in occasione dei sacrifici agli dei. Ciò che Sestio vuol ritrovare e restaurare è la morale nazionale di Roma.

Ma ciò non era possibile senza attingere almeno alcuni elementi dai filosofi di origine greca. Sestio, per esempio, raccomanda la pratica quotidiana dell'esame di coscienza. È possibile che su questo punto (come nella condanna di ogni dieta a base di carne) egli riprenda una tradizione pitagorica, oppure che si rifaccia agli epicurei.[44] Analogamente, se si può far risalire a Catone il Censore un'altra massima di Sestio, che «si commette adulterio se si ama troppo intensamente la propria moglie»,[45] non va dimenticato che all'inizio della guerra civile Catone l'Uticense aveva

ripreso, nel quadro di una visione stoica, la stessa condanna del «matrimonio d'amore».[46] Su questo punto la *sententia* di Sestio si accorda con la morale stoica non meno che con la visione tradizionale dei rapporti tra gli sposi nell'antica Roma.

Altre massime stoiche appaiono nei frammenti di Sestio che Seneca ci ha conservato. Così l'idea che «Giove non è più potente di un uomo virtuoso».[47] Seneca commenta questa frase in termini puramente stoici, sottolineando il carattere assoluto del Bene.[48] Si può altresì considerare come stoico il paragone dell'uomo con un capo d'armata, o quanto meno l'accento posto sull'*imperium* esercitato dalla ragione sull'insieme dei sensi.[49] Allo stesso modo, Seneca parla nel *De vita beata*[50] dei rapporti tra la ragione e le cose esteriori: la ragione si colloca al centro della personalità e si esplica in un duplice movimento, dalla periferia verso il centro e viceversa. Il paragone istituito tra la ragione e un «capo» (*dux*, ἡγεμών) è, lo sappiamo, di origine platonica; ma l'analisi del meccanismo psicologico che mette in opera questa funzione «imperiale» dell'anima è evidentemente stoica. Sestio insiste sulle forme nelle quali si esercita l'imperio della Ragione, vuole che ciò avvvenga nell'ordine, *sine tumultu*. È facile riconoscere qui idee care a Seneca, in particolare quella della *compositio mentis*; ma Seneca non può averla tratta da Sestio; furono i primi stoici a insistere sul carattere anarchico dei moti dell'anima e sulla necessità di disciplinarli. Seneca ha dunque ragione di considerare Sestio uno stoico, anche suo malgrado!

La scuola di Sestio non ebbe lunga vita: non superò la seconda generazione. Il tentativo di fondare una filosofia prettamente romana non poteva riuscire. Il pensiero romano era ormai troppo strettamente legato al pensiero greco perché fosse possibile separarli. Il più illustre discepolo dei Sestii, padre e figlio (giacché il figlio proseguì per un certo tempo la scuola del padre) è senza dubbio Celso,[51] ma l'opera a noi nota di Celso, per la sua mancanza di rigore e anche di senso filosofico, mostra con evidenza i limiti della scuola dei Sestii.

L'altro discepolo notevole di Sestio Padre fu, come abbiamo ricordato, Papirio Fabiano. Anch'egli è considerato da Seneca un filosofo «di quelli veri, come ce n'erano un tempo»;[52] nemico delle sottigliezze, Fabiano riprendeva, per lottare contro le passioni, il metodo del maestro, e utilizzava le stesse metafore;[53] il suo merito principale sembra consistesse in una eloquenza appassionata. Seneca conserva un ricordo molto vivo delle conferenze alle quali aveva assistito, ma è significativo che Lucilio non apprezzi troppo la lettura dei trattati di Fabiano, certamente poveri di pensiero originale[54] e privi di quella forza che animava la sua parola.[55] È abbastanza significativo che Seneca non abbia sentito il biso-

gno di leggere i trattati di Fabiano, mentre rileggeva quelli di Sestio Padre.[56]

Papirio doveva forse a Sestio Padre la sua inclinazione per lo studio della natura. Sappiamo che egli compose almeno tre libri di «*Causae naturales*»[57] e almeno due libri «*Sugli animali*».[58] Plinio il Vecchio lo cita parecchie volte. La sua curiosità, a giudicare dalle citazioni di Plinio, si era estesa a tutti gli aspetti della natura, dalla profondità dei mari sino alle abitudini dei delfini e alla coltivazione dell'olivo. Tali studi, sommati a quelli di Celso e alle ricerche di Sestio Padre sulla medicina, fanno pensare che la scuola dei Sestii, oltre a mettere l'accento sulla morale pratica e sull'ascesi della volontà, fosse affine allo stoicismo anche nel gusto delle indagini rivolte alle cose della natura. Si può dedurne che fu questa l'origine dell'interesse che Seneca nutrì sempre per le scienze naturali, un interesse che si manifestò fin dal suo soggiorno in Egitto e non si smentì mai, come testimoniano le *Questioni naturali*, scritte dopo il ritiro dalla vita pubblica. È suggestiva l'ipotesi di un'influenza decisiva di Papirio Fabiano su questo punto. Se è così, l'opera «scientifica» di Seneca si iscriverebbe non in una generica tradizione stoica, ma in quella dei «naturalisti» e degli enciclopedisti romani, nella linea di Catone e di Varrone e non solo in quella di Posidonio.

È difficile, se non impossibile, precisare in quale momento Seneca fu discepolo di Fabiano. Sappiamo che quest'ultimo morì negli ultimissimi anni del regno di Tiberio. Lo apprendiamo da un passo di una lettera a Lucilio, nella quale Seneca racconta di aver visto con i propri occhi il suo vecchio maestro arrossire nel prendere la parola davanti ai senatori.[59] Ciò poté avvenire solo dopo l'entrata di Seneca in senato, cioè non prima del 34.[60] Se la nostra ipotesi è esatta, se cioè Seneca ha tratto la sua vocazione di «naturalista» da Fabiano, deve essere stato suo allievo prima della partenza per l'Egitto, vale a dire prima del 25 circa. A quella data Fabiano aveva una sessantina d'anni se, come si ammette generalmente, era nato verso il 35 a.C.; da molto tempo aveva abbandonato la retorica per la filosofia. Per valutare l'età di Seneca quando ascoltava gli insegnamenti di Fabiano, abbiamo a disposizione solo un elemento, il genere di impressione suscitata in lui dall'eloquenza del filosofo. Seneca, che nella lettera 100 descrive il ricordo che ne aveva serbato, non pare essere stato così profondamente colpito da questo insegnamento quanto lo era stato da quello di Sozione e, in minor misura, da quello di Attalo. Abbiamo l'impressione che il suo spirito fosse allora più maturo, più capace di giudicare il vero talento. Per questo motivo saremmo inclini a pensare che Papirio Fabiano fu l'ultimo, in ordine di data, dei maestri di Seneca; il loro rapporto risalirebbe quindi alla fine della sua adolescenza, forse verso il 20 o il 21.

Queste sono le influenze che agirono sulla mente di Seneca dall'età di sedici anni circa all'inizio della virilità. Ognuno dei suoi maestri gli insegnò qualcosa di originale, e le correnti che essi rappresentavano talvolta si contraddicevano, talvolta si rafforzavano reciprocamente. Il misticismo rivelato da Sozione fu compensato dalla maggiore precisione dottrinale di Attalo, che pare essere stato, per il giovane Seneca, il maestro per eccellenza, colui che lo iniziò alle tecniche della filosofia e lo mise in contatto diretto con lo stoicismo. Dobbiamo probabilmente attribuire ai Sestii, con l'intermediazione di Fabiano, il gusto delle metafore, dell'eloquenza appassionata, ciò che si definisce di solito come lo «stile diatribico» di Seneca. Stranamente non fu la diatriba greca a ispirargli questo stile, bensì la scuola da lui qualificata come romana per eccellenza. Naturalmente Sestio Padre aveva, da parte sua, raccolto l'eredità dei predicatori popolari greci, ma sono metafore romane quelle che intravvediamo in lui, la ferma volontà di radicare in territorio romano la «diatriba» cinico-stoica.

Dalla tradizione romana infine, secondo la nostra supposizione, Seneca derivò la sua curiosità per le cose del mondo, per quella natura in cui credeva di scorgere l'opera del Dio stoico.

Come si sarebbero mescolati in lui tutti questi elementi, tutte queste eredità diverse? In che modo il suo pensiero, elaborando questi dati, avrebbe dato vita a un'opera originale?

Cronologia delle opere

La critica moderna si è spesso sforzata di stabilire una cronologia accettabile per gli scritti di Seneca. I risultati sono molto vari, e si è potuto scrivere tutto un libro solo sui differenti metodi proposti per datare i *Dialoghi* – l'opera che presenta a questo proposito le maggiori difficoltà.[61] Tuttavia è inevitabile interrogarsi sul rapporto tra la composizione delle opere di Seneca e le circostanze della sua vita; è la sua stessa biografia a imporlo; e ciò è tanto più necessario per chi si propone di seguire, passo passo, l'evoluzione del suo pensiero, così chiaramente sensibile, qualsiasi cosa si sia detto in contrario, agli avvenimenti politici.

All'inizio di questo libro abbiamo dato per risolto il problema a proposito di alcuni trattati, che si è tentato di collegare a un dato momento storico. Adesso è opportuno giustificare le nostre affermazioni considerando la questione della cronologia nel suo insieme; e se sarà impossibile giungere sempre a delle certezze, converrà almeno scegliere in ciascun caso la soluzione meno improbabile.

Per datare un trattato di Seneca si possono concepire diversi metodi. Il più attraente si basa sulla ricerca di allusioni, o presunte tali, a fatti precisi, storicamente datati. Per lo più questa critica esterna procede alla maniera di un'analisi epigrafica, con l'indicazione di un *terminus post quem* e un *terminus ante quem* come limiti estremi per una collocazione di un'opera nel tempo. Per esempio, la *Consolatoria a Polibio* si può datare con riferimento da una parte all'esilio di Seneca (*terminus post quem*) e dall'altra alla morte di Claudio (*terminus ante quem*); la «forbice» rimane però molto larga; si può restringerla considerando il richiamo di Seneca, nel 49, come un *terminus ante quem* ugualmente valido. Un altro elemento è fornito da una frase nella quale Seneca si ripromette di assistere ai trionfi che celebrerà Claudio:[62] il trionfo sulla Bretagna data dall'inizio del 44. L'intervallo di tempo così si restringe ancora; va dalla fine del 41 (esilio di Seneca) alla fine del 43 o ai primi giorni del 44. Ma durante questi due anni (o poco più), è impossibile determinare con certezza assoluta il momento in cui fu scritta la *Consolatoria a Polibio*. Sono dunque evidenti i limiti di questo metodo, che lascia sempre un margine, più o meno grande, di incertezza. Nel migliore dei casi esso può fornire solo una prima approssimazione. Infine, il metodo deve essere usato con cautela. Come scegliere e interpretare i fatti che serviranno di base al ragionamento? È molto facile lasciarsi trascinare dall'immaginazione e vedere delle allusioni là dove, in realtà, si tratta solo di coincidenze.[63]

In taluni casi fortunati accade che Seneca stesso abbia fornito indicazioni relativamente precise sulla data di questa o quell'opera. Ma anche allora, l'ingegnosità e lo spirito critico dei commentatori li spingono a dubitare del «regalo» offerto dall'autore e a immaginare mille modi per rifiutarlo. È questo il caso del *De clementia*, dove la frase che si riferisce ai diciotto anni, appena compiuti, di Nerone (*duodevicesimum egressus annum*) è stata sviscerata in tutti i sensi, malgrado la concordanza tra i manoscritti. Si è osservato, per esempio, che gli atti attribuiti da Seneca a Ottavio dopo il compimento dei diciotto anni erano, in almeno due circostanze, sensibilmente più recenti. L'assassinio di Irzio e di Pansa e le proscrizioni sono infatti posteriori al 44. Ma il tentativo di assassinare Antonio data dal 44, poiché Marc'Antonio è qualificato come console. Si può pensare a una sorta di cronologia «politica»: l'attentato contro Antonio è menzionato dopo l'assassinio di Irzio e Pansa. Seneca non racconta una storia, evoca la figura di un giovane ambizioso, che sin dal suo arrivo a Roma (dove tornò nel maggio 44, ben deciso a rivendicare l'eredità materiale e politica di Cesare) aveva dentro di sé tutti i misfatti ai quali lo trascinerà la sua ambizione. E si può dire, con una esagerazione retorica, che a diciotto anni appena compiuti Ottavio è già, virtual-

mente, colpevole di quei tre misfatti. Certo non è questa l'interpretazione più ovvia del testo; è tuttavia un'interpretazione possibile, che spiega il significato letterale dei manoscritti. Ma, soprattutto, essa rende inutile una correzione che, a un'attenta analisi, si rivela insostenibile e contraddice altri passi del testo di Seneca.[64]

Da questa discussione dobbiamo trarre una lezione: ogni tentativo di datazione deve tener conto non di un solo particolare, ma dell'opera nel suo insieme, e soprattutto deve essere immune da ogni partito preso. Bisogna guardarsi, per esempio, dal sostenere che Seneca non può avere composto il *De brevitate vitae* quando ritornò dall'esilio, poiché in questo trattato esorta Paolino a ritirarsi dalla vita pubblica, mentre egli stesso vi si impegna. La datazione deve essere il risultato, la somma di numerosi fattori coordinati fra loro. Con questo accorgimento non si otterrà la certezza, forse, ma quell'elevato grado di probabilità che nasce dalla convergenza di fatti di ordine diverso, convergenza che difficilmente può essere il risultato di una serie di coincidenze.

Si è talvolta tentato di datare i vari trattati di Seneca in base all'analisi dello stile.[65] Questo metodo è molto delicato e si rivela deludente. Esso può, certo, fare giustizia di ipotesi mal fondate, come quella che vuole isolare, nel *De ira*, il 3° libro e attribuirlo a un'epoca molto posteriore ai primi due: ma è pericoloso chiedergli di dimostrare fatti positivi. All'interno di uno stesso trattato, il linguaggio dipende soprattutto dal tono che Seneca vuole adottare. Se la lingua del *De clementia* è del tutto diversa da quella dell'*Apocolokyntosis*, chi potrà stupirsene? E tuttavia le due opere sono molto vicine l'una all'altra nel tempo. Una meditazione sulla filosofia del potere esige tutt'altro stile che non quello di una *satira*. Lo stesso vale, in minor misura, per le differenze che possono separare una *Consolatoria* da un trattato di carattere tecnico, come il *De constantia sapientis* o il *De vita beata*. Le variazioni nel vocabolario sono imposte dal soggetto o dal tono (didattico, oratorio, ecc.) e non dalle abitudini dell'autore nel momento preso in esame. Queste, nell'insieme, sembrano essere rimaste relativamente stabili. Se non si tiene conto delle differenze di vocabolario, e se si considerano solamente le strutture sintattiche, che sono più caratteristiche della scrittura di un autore in un determinato momento, si constata che, per esempio, la proporzione delle frasi ipotetiche al congiuntivo rispetto all'uso di *si* con l'indicativo è molto costante in Seneca, mentre questo rapporto è molto variabile da un autore all'altro. Si può dire lo stesso dell'uso di *cum* e delle sue diverse funzioni. Ma anche se uno studio molto minuzioso rivelasse delle variazioni suscettibili di essere significative, ciò fornirebbe, tutt'al più, solo elementi di cronologia relativa, che già ci sono dati della critica «esterna» dai trattati.

Tuttavia il pessimismo di coloro che considerano impossibile determinare la data di talune opere di Seneca forse non è sempre giustificato. Non è impresa disperata, talvolta, riesaminare il problema e pervenire a risultati un po' più convincenti.

Così per la *Consolatoria a Marcia*, che è giustamente ritenuta la prima opera a noi conosciuta di Seneca. Tutti gli studiosi concordano nel riconoscere l'esistenza di un *terminus post quem*, costituito dall'avvento di Caligola. Sappiamo infatti[66] che le opere di Cremuzio Cordo, il padre di Marcia, consegnate al rogo sotto Tiberio, erano state pubblicate di nuovo sotto il regno di Caligola, con il consenso dell'imperatore. Ora, nella *Consolatoria*, Seneca allude a questa pubblicazione, procurata da Marcia.[67] Svetonio non precisa se l'autorizzazione concessa da Caligola dati dall'inizio del regno; ciò è possibile, è anzi verosimile, ma non può essere affermato con certezza.

I diversi sforzi compiuti per stabilire un *terminus ante quem* si sono rivelati invece infruttuosi. Non meno deludenti le speculazioni sull'età di Marcia e sulle sue relazioni con Livia.[68] Una prima ipotesi è stata formulata. Seneca ci informa che sono trascorsi tre anni tra la morte di Metilio, figlio di Marcia, e la redazione della *Consolatoria*. E. Albertini suppone che la pubblicazione delle opere di Cremuzio Cordo non può aver avuto luogo durante questo periodo; sostiene dunque che la morte del giovane deve essere avvenuta parecchio tempo dopo il regno di Caligola[69] e ne deduce che il trattato fu composto alla fine dell'anno 40. Questo ragionamento è poco convincente. Seneca stesso ci dice che Marcia ricorse agli *studia*[70] come rimedio al suo dispiacere. Si è tentati di concludere che questa pubblicazione, che le richiese molte cure e fatiche, non fu in grado di alleviare il suo dolore – e ciò significherebbe dare del testo una interpretazione esattamente contraria a quella di E. Albertini.

Non vi è un significato politico da trarre, qualunque cosa si sia detta, dall'intervallo di tre anni trascorso tra il lutto di Marcia e la consolatoria di Seneca: questo ritardo è una tecnica classica nell'arte di consolare;[71] essa risale a Crisippo, e Posidonio ne ha spiegato i motivi.[72] Seneca ha atteso, e si rammarica di averlo fatto, constatando che il tempo non ha lenito il dolore della sua amica. Tuttavia questo intervallo di tempo può fornire, a nostro avviso, un indizio almeno indiretto. Tre anni costituiscono un periodo abbastanza lungo, durante il quale possono verificarsi molti avvenimenti, e Seneca suggerirà alla madre che la morte di Metilio è giunta opportuna per risparmiargli di assistere a tempi torbidi. Metilio, dice, avrebbe forse avuto motivi di rimpianto se fosse vissuto più a lungo.[73] Tre esempi lo dimostrano: quello di Pompeo, quello di Cicerone, quello di Catone, che le circostanze politiche hanno condannato a

una morte violenta. Ma vi è di più. Alcune pagine più avanti, Seneca precisa il suo pensiero: non vi è nessuno, dice, che ai giorni nostri (*hodie*) può vantarsi di essere in una situazione così solida da non dover temere una catastrofe.[74]

D'altra parte è evidente che l'idea della tirannia ossessiona Seneca in tutta la *Consolatoria*. Quando cerca un termine di paragone per definire la situazione dell'uomo in questa vita, pensa a Siracusa sotto il regno del crudele Dionisio il Giovane; il grande rischio che corrono i mortali è quello di cadere sotto la schiavitù di un tiranno come lui.[75] Colpisce questa evocazione di Dionisio, una figura curiosamente distante e anacronistica, mentre la minaccia reale è vicinissima. In tutti gli altri suoi trattati Seneca, quando si tratta di evocare un tiranno, pensa subito all'esempio di Caligola. Qui Caligola è assente, al suo posto troviamo il quasi mitico Dionisio! Questa assenza di Caligola può avere solo una spiegazione: il trattato è stato scritto sotto il suo regno. Ma allora tutto si spiega. Vi fu un tempo in cui tutti i personaggi più altolocati dell'impero videro bruscamente vacillare la loro situazione; e ciò accadde nel mese di ottobre 39, quando le sorelle e i cognati dell'imperatore furono condannati all'esilio e a morte.[76] Sino a quel momento il regno era stato tranquillo. Ma dopo la congiura di Getulico viene ristabilita la legge di lesa maestà e sembrano tornare i tempi più oscuri di Tiberio. In questa congiuntura assume tutto il suo significato l'insistenza con la quale Seneca dichiara a Marcia, per consolarla, che il giovane Metilio, morendo, è sfuggito ai peggiori pericoli. L'avvertimento deve essere discreto, implicito, sotto pena di attirare su Seneca la collera del principe (e si sa che Caligola non prova molta simpatia per lo scrittore, anche se all'inizio del regno gli ha permesso di proseguire normalmente la sua carriera). Esso è, tuttavia, molto chiaro.

Da tutto ciò concluderemo che la *Consolatoria a Marcia* non può essere posteriore all'avvento di Claudio (cioè alla fine di gennaio 41), né anteriore alla scoperta della congiura di Getulico (cioè all'ottobre 39). In realtà è persino possibile restringere questa «forbice». Caligola fu assente da Roma tra l'autunno 39 e la fine di maggio 40. La redazione e la pubblicazione della *Consolatoria* trovano una collocazione plausibile nel periodo di questa assenza, che diminuiva i rischi di una interpretazione tendenziosa. Pensiamo dunque che la *Consolatoria a Marcia* fu scritta tra l'autunno 39 e la primavera del 40. Se è così, la morte di Metilio è avvenuta nel periodo 36/37, cioè negli ultimi mesi del regno di Tiberio o nei primi di Caligola, ed è possibile che Marcia abbia proceduto alla pubblicazione del libro di suo padre dopo la morte del figlio; abbiamo visto che ciò non ha niente di inverosimile, al contrario. L'argomentazione di K.

Abel,[77] secondo il quale la *Consolatoria* deve essere anteriore all'esilio, perché Seneca vi condanna Dionisio, avido di vivere anche se in esilio, assume dunque tutto il suo valore, e conferma la nostra datazione.

* * *

Il problema posto dai tre libri del *De ira* è ancora più complicato, poiché non solo sono state proposte date diverse per la composizione dell'opera ma, per di più, date diverse per i differenti libri.[78] Due fatti restano indubitabili. Prima di tutto i tre dialoghi sono posteriori alla morte di Caligola, che è nominato in ciascuno di essi in termini tali da renderci certi che non era più nel numero dei vivi. Non si fa che parlare della sua crudeltà, delle sue stravaganze. Il *terminus post quem* comune ai tre dialoghi è dunque il 24 gennaio 41. Il *terminus ante quem* è tuttavia incerto. Novato, il fratello di Seneca, è ancora chiamato con questo nome. Ora noi sappiamo che, al più tardi nel 52, durante il suo proconsolato in Acaia, Novato portava il nome del suo padre adottivo, Giunio Gallio.[79] Ignoriamo, è vero, in quale momento ebbe luogo questa adozione,[80] ed è di conseguenza impossibile precisare maggiormente, in base a questa sola considerazione, il *terminus ante quem* del *De ira*.

Allo stesso modo le discussioni impegnate attorno al passo[81] nel quale Seneca dice di avere la moglie presso di sé, non forniscono alcuna conclusione decisiva. Restano aperte tutte le possibilità: che questa donna sia quella che aveva sposata prima dell'esilio, che si tratti di Paolina (che, in questa ipotesi, Seneca avrebbe sposata dopo il ritorno dall'esilio), oppure che si tratti della stessa Paolina, sposata però prima dell'esilio.[81bis] Non sappiamo quasi nulla dei matrimoni di Seneca ed è impossibile basare una qualsiasi argomentazione su fatti così incerti. Bisogna dunque cercare altrove qualche elemento utile per la datazione.

Un primo indizio è fornito da un passo del libro I. Seneca parla dei Germani che furono fermati da un contingente di truppe ausiliarie, prima dell'intervento delle legioni.[82] Ora, dopo il 41, esiste solo un punto del *limes* germanico che non sia difeso in prima linea dalle legioni, ma da ausiliarî: si tratta della Rezia.[83] E questa singolarità, a quanto risulta, cessò nel 46. Questa data fornirebbe dunque un *terminus ante quem* – discutibile di per sé stesso, poiché è sempre concepibile che Seneca consideri non uno stato di cose reale ma una situazione teorica. Tuttavia questo passo è da tenere ben presente. Non assumerà valore di indizio se non in presenza di altri elementi che vengano a confermarlo.

Gli argomenti decisivi, a nostro avviso, sono di carattere più genera-

le. Nella descrizione che fa della collera, Seneca pensa spesso, con ogni evidenza, al caso di un monarca e, più in particolare, alla monarchia di Caligola. È abbastanza singolare, a priori, che un buon numero degli esempi di collera addotti da Seneca si riferisca a personaggi regali piuttosto che a semplici cittadini o, al limite, a magistrati romani. Poiché il dedicatario era Novato, sarebbe stato naturale che Seneca evocasse situazioni applicabili a suo fratello. Invece molto spesso siamo di fronte al quadro della collera di un tiranno. Certo, alcuni dei consigli dati da Seneca possono essere applicati alla condotta di un governatore che possiede lo *ius gladii* (come Novato),[84] ma talune espressioni dimostrano ben presto che il filosofo in realtà pensa a un giudice supremo, che decide senza appello: non è certo un magistrato ordinario che possa immaginarsi simile a un dio.[85] È evidente l'allusione a Caligola, che voleva essere assimilato a Giove. L'allusione è confermata dal seguito del discorso, in cui è ricordato il motto favorito di Caligola: «*oderint dum metuant*».[86] La collera è solo una parodia della vera *magnitudo animi* – in realtà è una forma di demenza, come lo era l'irritazione di Caligola che minacciava Giove di «sopprimerlo».[87]

D'altra parte, l'analisi dell'ira contiene evidenti e ripetute allusioni al carattere di Caligola. L'uomo irascibile, dice Seneca, è spesso un vigliacco.[88] Ora, entrambe queste caratteristiche, la vanagloria che pretende di disputare con gli dei e la vigliaccheria, si trovano riunite in Caligola, se dobbiamo credere a Svetonio.[89] Seneca pone tra le cause dell'irascibilità una insonnia prolungata, il che accadeva a Caligola.[90] Seneca respinge l'idea che la collera possa favorire l'eloquenza. Ora, Caligola aveva accreditato l'impressione che la sua eloquenza non fosse mai così grande come quando era irritato.[91] Le dichiarazioni di Seneca sulla bruttezza del viso di un uomo adirato si possono accostare, ancora, agli esercizi di Caligola davanti allo specchio, che si sforzava di assumere espressioni suscettibili di spaventare il suo interlocutore.[92] È innegabile che la figura di Caligola domini l'insieme dei tre libri del *De ira*: Caligola è il tipo del tiranno, l'uomo irascibile, crudele, che rinnega le basi stesse dell'umanità.[93] Questa evidenza, è vero, non è argomento sufficiente per affermare che i tre libri del trattato siano stati composti poco dopo la morte di Caligola, mentre Seneca era ancora sotto l'impressione del cupo periodo durante il quale il tiranno aveva dato libero sfogo alla sua violenza e alla sua crudeltà.

Se d'altra parte il confronto tra le caratteristiche attribuite all'uomo irascibile con il carattere e le azioni di Caligola si rivela fruttuoso, non lo è meno quello che si può stabilire fra il «buon giudice», e il Claudio dei primi mesi. Il «buon giudice», dice Seneca, si preoccupa di adattare la se-

verità del castigo alla gravità della colpa.[94] Tale era anche la preoccupazione di Claudio nella sua attività giudiziaria.[95] Non si può addurre come prova l'editto nel quale Claudio prometteva che la sua propensione alla collera non avrebbe avuto conseguenze incresciose per nessuno:[96] infatti, o questo editto (come pensiamo) è stato ispirato dal *De ira*, oppure Seneca ha composto il suo trattato al fine di lodare l'imperatore per la sua moderazione – in contrasto con il comportamento crudele e violento del suo predecessore. Per giunta ignoriamo la data di questo editto. Possiamo solamente supporre che fu emanato all'inizio del regno, poiché implica un programma di governo.

Più significativa è una frase di Seneca, nel terzo libro. Parlando della tirannia instaurata da alcuni nella propria casa, egli osserva: «e poi tu stesso ti lamenti che nello Stato è stata soppressa quella libertà che hai abolito a casa tua».[97] Si rammenti che Claudio, all'inizio del suo regno, aveva espressamente sconfessato la crudeltà di Caligola e che aveva promesso un ritorno alla libertà facendo coniare delle monete per rendere più solenne questa promessa.[98] La battuta di Seneca, a meno che egli non volesse affrontare il rischio di un'accusa *de maiestate*, non può essere stata pubblicata se non in un momento in cui la parola d'ordine della politica imperiale era proprio il ritorno alla libertà.

Tutti questi motivi: l'impressione di vivere in un periodo di governo «liberale», dove è possibile, se non addirittura gradito al principe, che uno scrittore condanni il regime precedente; la sensazione che il ricordo di quel regime sia ancora cocente; il fatto che la frontiera con la Germania sia, almeno in un punto, custodita da truppe ausiliarie; l'affermazione di Seneca che la frequentazione dei re impone di dissimulare tutti i sentimenti[99] (cosa che difficilmente avrebbe potuto scrivere dopo il 49) e, d'altra parte, l'osservazione che taluni sono riusciti a sopravvivere, alla corte di un tiranno, perché hanno fatto finta di non comprendere le ingiurie,[100] argomento cui Claudio stesso non mancava di ricorrere per scusare la sua condotta prima del suo avvento;[101] tutti questi fatti, dicevamo, avvicinati gli uni agli altri, suggeriscono che i tre libri del *De ira* furono composti durante i primi mesi del regno di Claudio, quando tutti provavano un senso di liberazione dopo la tirannia di Gaio. Questo ottimismo implicito non sarebbe più stato ammissibile durante l'esilio. Di conseguenza si può escludere ogni datazione, sia pure parziale, successiva alla fine dell'anno 41.

Ma questa datazione, se la si accetta, comporta certe conseguenze per il significato dell'opera. È evidente che Seneca intende dare consigli a suo fratello sul modo di condursi in una promagistratura, carica che gli attribuiva lo *ius gladii*.[102] Ma è altrettanto certo che gli stanno a cuore i ne-

fasti effetti della collera nei monarchi. Il suo trattato così acquista un innegabile significato politico. Vi si trovano già alcuni dei temi che formeranno la trama del *De clementia*; la necessità di una serena giustizia nella persona del principe, il rifiuto di ogni genere di crudeltà, la preoccupazione di rispettare, sempre, il *foedus* fondamentale che unisce fra loro gli esseri umani;[103] insomma in questi tre libri viene già delineata un'immagine stoica della regalità. Si tratta ancora solo di un abbozzo, non di un trattato in piena regola. Il pretesto esteriore è fornito dalla dedica a Novato, destinato ad assumere presto responsabilità considerevoli; allo stesso modo Cicerone indirizzava al fratello Quinto, nel 59, una vera e propria «guida del perfetto governatore».[104] Ma al di là di Novato quello che viene affrontato è tutto il problema della giustizia e della regalità. È evidente che Seneca pensa anche alla propria carriera; le allusioni politiche alla tirannia di Gaio devono essere gradite al nuovo padrone, nella misura in cui questi conforma la sua condotta a taluni imperativi morali.[105] È noto come gli intrighi di Messalina vennero a frustrare le speranze del filosofo, che si trovò invischiato nelle pieghe di una manovra di corte. Resta il fatto però che il *De ira* ci offre una testimonianza sulle condizioni di spirito nelle quali Seneca si trovava durante i primi mesi del nuovo regno. Sino all'ultimo minuto egli non ebbe alcun sospetto del colpo che stava per abbattersi su di lui. Deciso a riprendere la carriera interrotta, a far trionfare i principi e i valori essenziali dello stoicismo, credeva di poter contare per questo scopo su Claudio, ma non aveva fatto i conti con la debolezza dell'imperatore, dominato dalla moglie e dai liberti.[106]

* * *

Si potrebbe credere che le due consolatorie scritte durante l'esilio (*Ad Helviam matrem* e *Ad Polybium*) trovino una datazione nelle circostanze stesse della loro composizione. Certo, per l'una e per l'altra, si impongono con evidenza due limiti temporali; le due opere devono essere posteriori alla partenza di Seneca per la Corsica (fine 41) e anteriori al suo richiamo (inizio del 49). Ma si tratta di otto anni abbondanti, e piacerebbe poter determinare meglio il momento preciso della composizione. Si vorrebbe sapere, soprattutto, se la *Consolatoria a Elvia*, coraggiosa nel tono, degna dell'immagine di un filosofo stoico, abbia preceduto o seguito la supplica a Polibio. E per risolvere questo problema si incontrano molte difficoltà.

Per la verità, come abbiamo detto,[107] la *Consolatoria a Polibio* non può es-

sere posteriore al trionfo di Claudio sui Bretoni, vale a dire all'inizio del 44. Aggiungiamo che non può nemmeno essere anteriore al momento in cui Claudio assunse il titolo di *Pater Patriae*, all'inizio del gennaio 42.[108] Ma l'intervallo di tempo così definito è ancora molto lungo. Teniamo presente tuttavia che questa *Consolatoria* risale ai primi due anni d'esilio. Si può sperare di giungere a una maggiore precisione?

Parlando delle funzioni esercitate da Polibio a corte, Seneca scrive: «*olim te in altiorem ordinem et amor Caesaris extulit et tua studia eduxerunt*».[109] Quale che sia il significato da attribuire all'avverbio *olim*, Seneca vuol dire evidentemente che l'elevazione di Polibio non è un fatto recente. Chiamato a corte da Claudio, probabilmente insignito da lui dell'anello di cavaliere, Polibio non poté ottenere questi vantaggi se non dopo l'avvento del suo protettore, probabilmente durante l'anno 41, e non prima. È dunque assai probabile che la *Consolatoria* non risalga all'inizio del periodo preso in esame. Ma vi è di più. Seneca, nella perorazione, si lamenta di essersi «arrugginito» da quando è andato in esilio[110] e di non avere più sentito parlare latino. Questa scusa, per quanto convenzionale, non potrebbe essere invocata se l'esilio fosse un fatto molto recente. Anche qui, una data relativamente tarda è più verosimile di una data più lontana.

Un terzo argomento è costituito dall'invito rivolto da Seneca a Polibio di raccontare «le imprese di Cesare».[111] Si può, è vero, attribuire scarsa importanza a questo invito e considerarlo nient'altro che un luogo comune, caro, lo sappiamo, alla poesia augustea; tuttavia alcuni successi militari di Claudio, durante il periodo in esame, gli conferiscono un significato più preciso. Dione Cassio racconta come durante le prime operazioni in Bretagna, il comandante in capo fece appello all'imperatore in persona perché forzasse il passaggio del Tamigi.[112]

Claudio si recò in Bretagna forse nei primi giorni d'estate, e ne tornò sei mesi dopo, probabilmente all'inizio dell'inverno.[113] Se Seneca pensa veramente a questa «impresa» del principe – un successo probabilmente combinato per dare a Claudio, nonostante le sue infermità e le sue stranezze, il lustro della gloria militare – ciò significa che la *Consolatoria* si colloca nell'ultima parte dell'anno 43. Infatti, quando Seneca la compone, sa che Claudio è a Roma, e Polibio può trarre conforto dalla sua presenza.[114] Siamo dunque, se si accetta l'ipotesi, oltre l'autunno 43, e prima dell'inizio del 44. Questi due mesi possono essere sembrati a Seneca un momento ben scelto per rivolgere una supplica all'imperatore, che ritornava carico di gloria, felice per i risultati di una campagna nella quale aveva raggiunto i suoi obiettivi, la conquista della capitale nemica e la sottomissione di un gran numero di tribù.[115] Il calcolo non era sbagliato poiché, in effetti, Claudio consentì a taluni esuli di venire ad assistere al

suo trionfo.[116] Seneca faceva parte di quel numero? Niente permette di affermarlo. Si può supporlo o considerarlo probabile, però manca ogni pur minima prova.

Una volta formulata l'ipotesi che la *Consolatoria a Polibio* dati dall'inverno 43-44, si può risolvere il problema posto dalla *Consolatoria a Elvia*? Fedele alla tecnica della consolatoria, Seneca afferma di essersi astenuto dal toccare la ferita della madre ancor fresca (*recens*).[117] Dobbiamo dedurne che attese, per consolarla, tanto a lungo quanto per consolare Marcia, che tre anni almeno fossero trascorsi tra la sua partenza per l'esilio e la redazione del trattato?

Un passo della *Consolatoria a Elvia* ci suggerisce che così non fu. Seneca ricorda alla madre che la legge concede alle vedove dieci mesi per piangere il loro marito,[118] e questo gli pare un lasso di tempo molto ragionevole. Un po' oltre aggiunge che le donne, se Elvia acconsentirà ad ascoltarle, la aiuteranno a riprendersi rapidamente, una volta trascorso il periodo del lutto.[119] Queste parole implicano che la *Consolatoria* fu composta al massimo dieci mesi dopo l'inizio dell'esilio, e certamente non di più. Saremmo dunque riportati verso la metà dell'anno 43 al più tardi.

In realtà non si può dubitare che siano trascorsi alcuni mesi tra l'arrivo di Seneca in Corsica e la stesura della *Consolatoria* alla madre. Vediamo infatti il filosofo già «sistemato» nel suo esilio, dedito a letture diverse e alla meditazione sulla conoscenza del mondo.[120] Ma questa «sistemazione» richiede solo pochi mesi, e Seneca è solo all'inizio del suo soggiorno – forse nella primavera del 42.[121]

Su questa base è altamente probabile che la *Consolatoria a Elvia* sia anteriore alla *Consolatoria a Polibio*. È questa, d'altronde, l'opinione generalmente ammessa, anche se nella maggior parte degli studiosi risulta da una impressione soggettiva. I due dialoghi non si pongono sul medesimo piano: uno si fa l'eco di sentimenti personali, in esso parla il figlio e, al tempo stesso, il filosofo. L'intenzione politica non è assente ma è qui meno appariscente. L'altro, come abbiamo cercato di dimostrare,[122] è prima di tutto un atto politico, nella linea del *De ira*, un mezzo per ricordare a Claudio le intenzioni che ostentava all'inizio del regno. Il rapporto cronologico tra le due *Consolatorie* non può, in ogni modo, essere invertito; ma a scrivere la seconda non è un Seneca fiaccato dall'esilio, un uomo pronto a tutti i compromessi; è un politico, ostinato nel perseguire la linea di condotta che si era prefissa e pronto ad approfittare delle circostanze, nella misura in cui sembrano offrirgli una ragionevole possibilità di ottenere i suoi scopi.

* * *

Tra l'inverno 43-44 e la primavera del 49 non trova posto nessuna delle opere conservate. Ciò non significa che fossero cinque anni di silenzio totale, poiché si può immaginare che in quel periodo sia stata scritta questa o quella opera di Seneca andata persa.[123] È possibile che proprio in quegli anni egli componesse le sue tragedie; ma non vi sono argomenti sufficienti per convalidare una tale ipotesi.[123a]

Con il ritorno a Roma riprende il suo corso la produzione a noi nota. Saremmo inclini ad attribuire alla prima parte dell'anno 49 il dialogo su *La brevità della vita*, che molto probabilmente fu scritto prima del 24 maggio.[124] Nonostante tutte le discussioni suscitate da questa datazione (che pure riscuote i maggiori consensi) è difficile confutare l'argomento principale sul quale è basata. Seneca, come è noto, riferisce il discorso di un conferenziere, da lui recentemente ascoltato, secondo il quale Silla, «ultimo dei Romani», allargò il *pomerium*.[125] Ora, noi sappiamo che proprio nel 49 Claudio procedette a una estensione del *pomerium*. Viene spontaneo dedurne che la conferenza della quale parla Seneca fu anteriore, forse di pochissimo, ma comunque anteriore alla decisione claudiana. Si è voluto obiettare che il conferenziere non teneva conto di una estensione del *pomerium* effettuata da Augusto e che, di conseguenza, poteva passare sotto silenzio anche quella di Claudio. Ma vi sono forti motivi di credere che l'asserita estensione del *pomerium* da parte di Augusto sia stata solo una misura amministrativa, non un atto religioso e solenne, come fu quello di Claudio; in realtà, il *pomerium* non era stato modificato da Augusto come non lo era stato da Cesare – poiché il dittatore, che si proponeva di accrescere il territorio sacro dell'*Urbs*, non aveva avuto il tempo di realizzare la sua intenzione. Conclusivo ci sembra in proposito il testo della *lex de imperio Vespasiani*,[126] che per legittimare i diritti del nuovo principe di procedere a una nuova estensione si richiama al solo precedente di Claudio e non menziona affatto Augusto.

Comunque sia, questo trattato è evidentemente posteriore alla morte di Caligola.[127] Quando lo scrisse, Seneca si trovava a Roma: pare del tutto escluso che lo abbia scritto in esilio.[128] Queste due indicazioni convergono verso la data del 49, così come la scelta degli esempi storici addotti dal conferenziere criticato da Seneca,[129] scelta che ci riporta all'epoca di Claudio. E pensiamo, d'altra parte, che il dialogo su *La brevità della vita* sia anteriore al *De tranquillitate animi* che, come vedremo, non può essere di molto anteriore all'inizio del regno di Nerone.

Leggiamo infatti, nell'analisi che Sereno fa delle sue inquietudini e delle sue decisioni, le parole seguenti:

«*placet inter parietes suos vitam coercere; nemo ullum auferat diem nihil dignum tanto impendio redditurus, sibi ipse animus haereat, se colat, nihil alieni agat, nihil quod ad iudicem spectet, ametur expers publicae privataeque curae tranquillitas...*».[129bis]

Questo quadro della vita «oziosa» riprende, riassumendole, considerazioni sparse nel *De brevitate vitae*, e talune espressioni non sono veramente chiare se non ci si riferisce a questo dialogo. Il primo punto, *nemo ullum auferat diem*, ricorda *De brev. vit.* 7, 7: *ille reus, quot dies abstulerit...* Per la verità può trattarsi di una banale coincidenza di espressioni. Ma la proposizione seguente (*nihil dignum tanto impendio redditurus*) riassume un ragionamento che si legge per intero nel *De brev. vit.* 8, 1: *mirari soleo cum video aliquos tempus petentes et eos qui rogantur facillimos; illud uterque spectat propter quod tempus petitum est, ipsum quidem neuter; quasi nihil petitur, quasi nihil datur. Re omnium pretiosissima luditur.*

L'espressione *nihil quod ad iudicem spectet* rimane oscura finché non la si confronta con il *De brev. vit.* 2, 1: *ex alienis iudiciis suspensa... ambitio.*

Infine, l'esortazione a cercare una «tranquillità» che escluda le preoccupazioni appare tre volte nel *De brev. vit.*: 19, 1: *recipe te ad haec tranquilliora, tutiora, maiora*; 18, 1: *excerpe... te vulgo... et in tranquillorem portum non pro aetatis spatio iactatus tandem recede*; e ancora, nello stesso passo: *cogita... quot tempestates partim privatas sustineris, partim publicas in te converteris.*

Si ha l'impressione che in questo paragrafo Seneca condensi molte argomentazioni del *De brevitate vitae*, ed è evidente che la somiglianza tra le rispettive conclusioni si spiega soltanto con la dipendenza di un testo dall'altro. D'altra parte è assai poco probabile che la frase poco sopra citata del *De tranquillitate animi* sia servita da preannuncio e da sommario alle argomentazioni sparse in tutto il *De brevitate vitae*. Osserviamo soprattutto che la frase del *De tranquillitate* segue l'ordine del *De brevitate*, come se fosse modellata sull'ordine del trattato. Il valore probante dell'argomento consiste nel fatto che la frase attribuita a Sereno riassume, riprendendone alcune formulazioni particolarmente significative, la tesi del *De brevitate vitae*. Non si tratta, come si è sostenuto per il *De vita beata*, [130] e come si potrebbe affermare per il *De constantia sapientis*, di semplici accostamenti di idee e di parole, che non ci dicono niente sulla dipendenza reciproca dei due trattati, ma di una quasi-citazione, messa in bocca a Sereno, della tesi in precedenza sostenuta da Seneca.

Ancora una volta i rilievi fatti concordano perfettamente con l'ipotesi che riporta il *De brevitate vitae* all'anno 49. Esse contraddicono invece la datazione «bassa», che lo colloca nel 52, dopo il ritiro di Seneca.

Tra il *De brevitate vitae* e il *Ludus de morte Claudii* (l'*Apocolokyntosis*), la cui data è indicata dall'argomento stesso,[131] riteniamo che Seneca abbia

composto il trattato *La tranquillità dell'animo*. Sulla data da assegnare a questo dialogo le opinioni variano, e gli studiosi non dispongono di molti argomenti per le loro congetture. Il guaio è che quest'opera non contiene, salvo una eccezione (che fino a questo momento è passata inosservata), allusioni a fatti contemporanei.

Un primo *terminus post quem* non è contestato da nessuno: il *De tranquillitate animi* è certamente posteriore alla morte di Caligola,[132] ma è difficile essere più precisi sulla base di questa sola considerazione. Si potrebbe osservare che le allusioni alla crudeltà di Caligola si incontrano soprattutto nelle opere scritte da Seneca sotto il regno di Claudio. Ma tale argomento, di per sé stesso, non è decisivo, per quanta importanza gli si voglia attribuire.[133] È possibile, stando agli argomenti tradizionali, concepire che il dialogo sia stato composto durante l'esilio, come è stato sostenuto. In sé la cosa è tuttavia molto improbabile: i consigli che Seneca dà a Sereno non sembrano molto opportuni sulla bocca di un esule. Mentre nel *De brevitate vitae* Seneca, ancora non perfettamente reinserito nella vita attiva, consigliava a Paolino di rinunciare alle sue funzioni pubbliche, nel *De tranquillitate animi* tenta di persuadere Sereno del contrario e di mostrargli come si può conservare in ogni circostanza (ma non in particolare nella disgrazia) la calma interiore. Atenodoro, dice Seneca, è stato troppo corrivo a consigliare il ritiro. Sarebbero queste le espressioni di un uomo condannato a vivere lontano da Roma? È difficile sottrarsi all'impressione che il trattato è opera di un uomo che rinasce alla speranza. Mentre all'inizio del 49 Seneca era ancora sotto l'impressione della catastrofe che aveva spezzato o quanto meno interrotto la sua carriera per sette anni, nel momento in cui compone il *De tranquillitate animi* questo pessimismo, questa volontà di rinuncia sembrano essersi dileguati.

Ma esiste un argomento di fatto a sostegno dell'ipotesi che il trattato fu scritto dopo il 51. Nel capitolo 11 leggiamo infatti la frase seguente: *Ptolomaeum Africae regem, Armeniae Mithridatem inter Gaianas custodia vidimus; alter in exilium missus est, alter ut meliore fide mitteretur optabat*. I commentatori e i traduttori sono in difficoltà per spiegare le allusioni contenute in questa frase. In realtà conosciamo i due re dei quali si parla. Il primo è il figlio del re Giuba II e di Cleopatra Selene, figlia di Cleopatra e di Marc'Antonio.[133bis] Il secondo è Mitridate d'Armenia, fratello del re Farasmane.[133ter] Tolomeo, si sa, fu richiamato a Roma da Caligola durante l'estate del 39 e giustiziato nel 40, mentre Caligola era in Gallia. Mitridate, insediato sul trono d'Armenia da Tiberio, era stato, pure lui, convocato a Roma da Caligola. Più fortunato di Tolomeo, era sfuggito alla crudeltà del tiranno e Claudio lo aveva rinviato nel suo regno nel 47. Né l'uno né l'altro conobbero l'esilio; il loro soggiorno a Roma non può essere con-

siderato come tale; infatti Seneca applica la parola solo al re Tolomeo, non a Mitridate. Per contro il destino di quest'ultimo è oggetto di una allusione di Seneca, allusione che rimane misteriosa finché non si pone mente alle sventure che lo attendevano al suo ritorno in patria: reinsediato sul trono, appoggiato da una guarnigione romana, fu tradito dal prefetto che la comandava e consegnato al fratello, che lo fece subito mettere a morte. Ciò avveniva nel 51.[133 quater] In tale contesto, è praticamente certo che la lezione esatta del passo del *De tranquillitate animi*, così come è tramandato dai manoscritti, non è *exilium*, bensì *exitium*.[133quinto] Ma se è così, ne deriva che il *terminus post quem* per il trattato è la data del 51: Seneca non può averlo scritto se non dopo aver conosciuto, a Roma, il tradimento di cui era rimasto vittima il re Mitridate. Senza dubbio alcuno è a questo tradimento che fanno allusione le parole altrimenti incomprensibili: *ut meliore fide mitteretur optabat*. È dunque impossibile collocare il *De tranquillitate animi* prima del 51, ed è ragionevole pensare che sia un po' più tardo, non anteriore al 52.

Resta ancora da determinare un *terminus ante quem*. Su questo punto bisogna ricorrere all'analisi delle condizioni spirituali e materiali che il trattato testimonia con la tesi stessa che sostiene. E ciò tenendo conto della personalità di Sereno.

In verità è necessario per questo ammettere un postulato: che il Sereno del dialogo sia lo stesso personaggio storico che conosciamo attraverso Tacito e Plinio, che la conversazione tra i due amici non sia immaginaria (o, quanto meno, non totalmente), e che Seneca risponda a difficoltà reali incontrate da Sereno. Certo è possibile che il personaggio del dialogo non sia totalmente modellato sul Sereno reale, per le necessità della dimostrazione. Ma la differenza non può essere troppo grande. Se Seneca avesse attribuito a questo Sereno, che esiste e per il quale egli nutre un vivo affetto, un carattere, un passato puramente immaginari avrebbe dato prova di una così incredibile disinvoltura nei riguardi del suo giovane parente?

Ora, nel *De tranquillitate animi*, Sereno appare come un uomo giovane, ancora a un bivio dell'esistenza. Può scegliere a suo piacimento di condurre la vita semplice alla quale pare destinarlo la sua nascita o di accrescere la sua fortuna, oppure ancora di intraprendere una carriera senatoria,[134] a meno che non preferisca dedicarsi completamente agli studi. Questo ritratto, che ci mostra un Sereno incerto e ricco soltanto di possibilità, contrasta con quanto ci dice Tacito sulla situazione nella quale egli si trovava nel 55.[135] In quel momento Sereno fa parte dei *familiares* di Seneca, ha una buona posizione a corte ed è già abbastanza ricco da non togliere ogni verosimiglianza alle elargizioni che, attribuendole a lui,

Nerone fa clandestinamente alla sua amante Atte. Una prima conclusione si impone: il dialogo deve essere stato scritto prima del 55, anzi a una distanza da questa data sufficiente per dare a Sereno il tempo di progredire nella carriera.

D'altra parte, se si accetta la nostra interpretazione del passo relativo al re Mitridate d'Armenia, si deve credere che il dialogo sia posteriore al 51. E poiché, come si è osservato, la sua stesura dovette essere posteriore a quella del *De brevitate vitae* (che non si può, in ogni caso, far risalire a prima del 49) possiamo restringere la «forbice» ai quattro anni tra il 51 e il 55. E pensiamo che questo intervallo possa essere ulteriormente ridotto.

Infatti le speranze espresse da Sereno nel dialogo, le possibilità che gli si offrono sono frutto della sua amicizia con Seneca. Non è con le proprie forze che egli può sperare di accedere alle cariche del *cursus* senatorio. Solo la protezione dell'amico può garantirgli una carriera brillante e fruttuosa. Seneca doveva dunque essere in buona posizione a corte. E ciò non si realizzò se non a partire dal 50, forse anche più tardi. Inoltre Sereno non può essere stato chiamato al Palatino e tenervi una carica ufficiale se non aveva già intrapreso la carriera equestre che lo porterà a essere, alla fine della sua vita, prefetto dei vigili.[136] Quanto meno doveva rivestire, quando lo vediamo favorire gli amori di Nerone e di Atte, la prima delle tre «milizie» che segnano, all'età di 25 anni circa,[137] l'inizio della carriera dal tempo di Claudio in poi.[138] Ne deriva che il dialogo deve essere anteriore al 54 poiché, lo ripetiamo, Sereno non ha ancora scelto la sua carriera, dunque non sta compiendo il servizio militare che farà di lui, amministrativamente, un «cavaliere». Il *De tranquillitate animi* si pone dunque tra l'anno 51 e l'anno 54, più probabilmente il 53, ancora sotto il regno di Claudio. Non si può sbagliare di molto collocando l'opera intorno all'anno 53, quando il «partito di Agrippina», al quale appartiene ancora Seneca, esercita a corte una influenza preponderante.

In quel momento Sereno è appena arrivato a Roma, forse dalla lontana Cordova, chiamato dal suo parente o inviato a lui da una famiglia ambiziosa. Abituato alla *provincialis parsimonia*, è incantato dal lusso della città e anche, probabilmente, da quello del quale già si circonda Seneca. Ma ha letto i libri di quest'ultimo e si comprende la sua perplessità: il contrasto tra lo spettacolo che ha sotto gli occhi, di un personaggio potente e ricco, e i discorsi che questo stesso personaggio teneva poco prima a Paolino pare fatto apposta per sconcertare un giovane sui 25 anni, al quale la filosofia non ha ancora rivelato tutti i suoi segreti.

Se le cose stanno così, e possibile, crediamo, porre in termini più precisi un problema connesso: la data del *De constantia sapientis*, pure indirizzato a Sereno. Generalmente si considera[139] il *De constantia sapientis* ante-

riore al *De tranquillitate animi*, basandosi sulla presunta evoluzione spirituale di Sereno, che passa dall'epicureismo allo stoicismo. Epicureo al tempo del *De constantia*, Sereno risulterebbe già convertito alla dottrina di Zenone quando Seneca gli dedica il trattato sulla *Tranquillità dell'anima*. Ma i passi di questi trattati che si adducono non hanno il significato che ad essi viene attribuito.

Sereno è epicureo al tempo del *De constantia sapientis*? È vero che Seneca scrive: «*Epicurus, quem vos patronum inertiae vestrae assumitis...*»;[140] ma è anche certo che questa frase, che si isola arbitrariamente per trarne un argomento fallace, non si applica a Sereno; essa fa parte di un lungo discorso in cui Seneca se la prende con tutti coloro che condividono l'opinione volgare e sono incapaci di comprendere la vera grandezza del saggio; queste anime vili si rifugiano in un epicureismo di facciata ma non conoscono nemmeno la vera dottrina di Epicuro. In questa lunga invettiva la persona di Sereno è dimenticata. È un procedimento molto frequente in Seneca, e non si dovrebbe cadere in errore! Forse che, quando nel *De vita beata* Seneca si adira contro i detrattori dell'epicureo Diodoro, mette suo fratello Gallione nel numero di questi ultimi?[141] Analogamente, gli uomini dei quali si tratta nel *De providentia*, e che non possono rivelare il loro valore perché la disgrazia non li ha mai colpiti, non sono in alcun modo identificabili con Lucilio.[142] Non vi è dunque alcun motivo di pensare che Seneca, scrivendo la pagina di diatriba che leggiamo nel *De constantia sapientis*, ponga Sereno fra gli epicurei che condanna.

All'inizio del trattato abbiamo anzi un indizio delle simpatie stoiche di Sereno. Se così non fosse, si sarebbe tanto indignato per i soprusi sofferti da Catone?[143] Forse il giovane non è ancora del tutto iniziato alla dottrina; non fa ancora professione di stoicismo, se in questo stesso dialogo può dire: *Omnibus relictis negotiis Stoicus fio*;[144] ma lo dice perché i *negotia*, le attività che ha finalmente accettato di assumere, non gli lasciano il tempo di proseguire l'educazione filosofica che aveva desiderata.

Non può trattarsi altro che di una velleità quando, nel *De tranquillitate animi*, lo sentiamo dire al suo amico che talvolta è tentato di seguire i precetti di Zenone, di Cleante, di Crisippo, e di impegnarsi in una carriera politica.[145] In realtà, questa menzione dei grandi maestri del Portico è un'ironia, come dimostra la frase immediatamente successiva: «*Quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, et nemo non misit*».

Nel momento in cui consulta Seneca sui mezzi per giungere alla calma interiore, Sereno è tentato da mille possibilità, ma non è conquistato da nessuna. Non è più nemmeno filosofo (e, *a fortiori*, stoico) così come non è rétore, scrittore, uomo d'affari o candidato agli onori. Vuol essere tutte queste cose insieme, o una per volta, ma non si identifica con nessuna.

Così si sbriciola il mito dell'anteriorità del *De constantia sapientis* in rapporto al *De tranquillitate animi*. È facile dimostrare che il rapporto fra i due dialoghi va invertito. Nel primo Sereno è al bivio, all'inizio della sua carriera. Nel secondo ha acquisito un po' più di esperienza della vita a Roma; ha imparato a conoscere la gente. Forse ha dovuto soffrire per l'insolenza dei grandi che ogni giorno gli passano accanto – anche se non si tratta necessariamente, come un tempo ha supposto Friedrich (le cui ipotesi non sono tuttavia da respingere) delle manovre di Agrippina nei riguardi di Atte. È molto verosimile che un giovane provinciale, chiamato a servire a palazzo dal favore di un «amico del principe», si mostri un po' maldestro e si esponga ai motteggi dei cortigiani. E questo sarebbe il mezzo adatto intravvisto da Seneca per condurre Sereno sulla via della saggezza, rivelandogli il vero significato dello stoicismo per la vita interiore. È notevole che il *De tranquillitate animi* contenga unicamente precetti molto generali, tali da costituire una terapia dell'anima, indipendentemente da ogni adesione intellettuale ai principi e alle dimostrazioni tecniche dello stoicismo. Né lo è meno il fatto che il *De constantia sapientis* faccia più largo spazio ai sillogismi della scuola e presenti con maggior precisione l'ideale stoico, simboleggiato dall'immagine del saggio. Al momento del *De constantia sapientis* Sereno non è certo ufficialmente stoico, ma è più vicino a esserlo che al tempo in cui esitava davanti alla scelta di un modo di vita.[146]

Gli studiosi concordano nel ritenere il *De constantia sapientis* posteriore alla morte di Caligola[147] e anche a quella di Valerio Asiatico, avvenuta nel 47.[148] Il *terminus ante quem* è evidentemente la morte di Sereno, che possiamo situare verso il 61 o il 62.[149] Se si accetta la datazione (approssimativa) da noi proposta per il *De tranquillitate animi*, l'anno 54 sarà un nuovo *terminus post quem*; siamo così di fronte a una nuova «forbice», l'intervallo 54-62. Abbiamo osservato altrove che gli avvenimenti verificatisi nel regno dei Parti nel 55, l'intervento diplomatico dei Romani e il capovolgimento della situazione precedente potevano spiegare l'allusione contenuta nel trattato alla «venalità dei Parti».[150] Certo, l'accostamento è incerto. I Parti erano motivo di preoccupazione per i Romani già da lungo tempo. Ma nell'intervallo che per altri motivi abbiamo stabilito cade proprio l'operazione del 55, che attira l'attenzione di Seneca su quel paese. I Parti e gli Armeni sono allora alla ribalta; è naturale che il loro esempio gli sia venuto in mente. Per questo pensiamo che il *De constantia sapientis* sia stato composto nel 55 o a ridosso di quell'anno, certamente non molto più tardi.

Poco tempo dopo – forse un po' prima, se si pone il *De constantia sapientis* nel 56 – venne pronunciato il discorso da cui, come abbiamo suppo-

sto, ebbe origine il *De clementia*.[151] È probabile che il testo di questo discorso fosse diffuso fra il pubblico, ma il trattato, così come noi lo possediamo, non data da quest'epoca. Si può supporre che sia rimasto, incompiuto, tra le carte di Seneca, e non fu pubblicato se non dopo la sua morte.

La data del *De vita beata* non è meno difficile da determinare di quella del *De constantia sapientis*. A noi tuttavia il problema non appare insolubile. Il *terminus post quem* sul quale tutti concordano è dato dal nome di Gallione che Seneca dà al fratello Novato. Abbiamo già detto che questo nome non è attestato come tale se non a partire dal 52.[152] Gallione può averlo portato anche prima, è vero, ma non si può risalire a una data anteriore a quella del *De ira*, poiché ivi Novato conserva tale nome.[153] Ora, nel *De vita beata* Seneca presenta sé stesso come un personaggio ricco, onorato – ciò che è divenuto solo dopo il 41, al ritorno dall'esilio. Questo dialogo, dunque, non può essere stato composto prima del 50 o del 51. Non può nemmeno essere posteriore al 62 e al ritiro del filosofo. Ma all'interno di questo intervallo, quale data scegliere?

Numerose indicazioni ci sono fornite dal testo. La più chiara è certamente l'inquietudine che si percepisce nelle ultime parole conservate, che si adattano benissimo alla situazione dell'anno 58.[154] Seneca afferma, non certo per caso, che come filosofo sarà «un buon difensore o salvatore della patria»[155] e «un protettore degli amici»; non può non pensare a Burro, fatto segno dopo il 55 a incessanti accuse; non può non ricordare che la sua politica è garante della libertà, che egli è pronto a difendere contro la tirannia. Non è affatto certo che gli attacchi di Suillio[156] abbiano spinto Seneca a comporre il *De vita beata*, ma è probabile che questo trattato, se risale, come supponiamo, all'anno 58 o al 59 (ma prima del mese di marzo 59 e dell'assassinio di Agrippina, poiché Seneca, dopo questo delitto, non aveva molte possibilità di presentarsi davanti all'opinione pubblica in qualità di difensore della «virtù», qualunque fosse la sua posizione in questo affare), rispondesse in parte alla campagna di diffamazione scatenata allora contro il ministro al potere.

* * *

Il dialogo *De otio* è forse ancor più malagevole da datare degli altri. Lo stato di mutilazione nel quale ci è pervenuto il testo, che è privo dell'inizio e della fine e si riduce a poche pagine, non facilita certo la soluzione del problema. Un solo indizio – un nome semi-cancellato (volontariamente raschiato) nella tavola dell'*Ambrosianus* – fa pensare che avesse per destinatario Sereno, come il *De tranquillitate animi* e il *De constantia sapien-*

tis.[156 bis] Ma niente, nel testo conservato, suffraga questa supposizione. Non si può dire se il dedicatario sia o non sia uno stoico. È possibile che egli si senta estraneo alla setta (*stoici vestri*, dice). Limitiamoci a osservare che, allo stato delle nostre conoscenze, si può solamente affermare che il tono del *De otio* somiglia molto a quello degli altri due dialoghi dedicati a Sereno, e per niente a quello del *De vita beata*, del *De providentia* o del *De brevitate vitae*. Ma questa è solo un'impressione e non si può trarne un argomento probante. Altri amici di Seneca possono aver dato prova, nella discussione, di quella ostinazione che crediamo di scorgere nell'interlocutore del *De otio*. Si è pensato a Lucilio,[157] e in quest'ultimo si ritrovano effettivamente alcune caratteristiche che si accorderebbero benissimo col carattere attribuito da Seneca al contraddittore del *De otio*. Ma un'altra considerazione può, forse, far pendere la bilancia; il *De otio* forma, con il *De tranquillitate animi* e il *De constantia sapientis*, una trilogia che è difficile scindere. In questi tre dialoghi viene trattato il problema della vita attiva all'interno dei quadri del pensiero stoico, e la riflessione di Seneca va approfondendosi ed elevandosi dall'uno all'altro. È naturale guardare alla teoria esposta nel *De otio* come a un coronamento dell'edificio innalzato da Seneca in questa serie di conversazioni sul problema del «genere di vita», un tema classico della scuola che la tradizione faceva risalire a Pitagora[158] ma che, dopo Platone, sembra aver preso una forma sistematica in Aristotele,[159] dominando tutto il *Protreptico*.

Nel *De tranquillitate animi* troviamo un'analisi psicologica del problema: l'attività è necessaria all'equilibrio dell'anima, dice Seneca; lo spirito umano è *agilis*, non si adatta facilmente al riposo.[160] Il *De constantia sapientis*, dimostra che le azioni concrete non possono scalfire la tranquillità interiore, che è la compagna di un'attività condotta in conformità con i veri valori. Con il *De otio* giungiamo a scoprire il vero senso della contrapposizione tra azione e contemplazione: né l'azione è fine a sé stessa – essa non riguarda, dopo tutto, solo cose «indifferenti» – né la contemplazione in sé conclusa (quella che «non mostra mai ciò che ha imparato»,[161] può essere «conveniente» per il saggio.[162]

Così, la contraddizione che l'opinione degli *stulti* ama scorgere tra la vita di contemplazione e la vita politica è solo apparente. Ogni vita degna di questo nome è al tempo stesso contemplativa e attiva;[163] la vera azione è il frutto della contemplazione e può assumere mille forme. L'azione del saggio è sempre potenziale; la sua realizzazione dipende dalla Fortuna. La forma politica dell'azione suppone che esista una *res publica* – un campo di applicazione possibile della *virtus*. Ma ciò non dipende dal saggio: l'azione politica non è dunque un bene.[164] Seneca è giunto, così, al termine della sua dialettica grazie all'approfondimento progressivo

delle nozioni. Nel *De otio* non sono contraddetti i discorsi che aveva tenuto a Sereno nel *De tranquillitate* o nel *De constantia*. Non condanna il proprio atteggiamento al ritorno dall'esilio per il fatto che proclama il proprio diritto a vivere una vita di contemplazione.

Se si accetta questa analisi, ne deriva che il *De otio* deve essere posteriore agli altri due dialoghi; posteriore di conseguenza al 53 (data presunta del *De tranquillitate animi*) e al 55 (data del *De constantia*); e, *a fortiori*, posteriore al ritorno dall'esilio. Quanto basta a escludere la «datazione alta», che attribuisce questo trattato al momento in cui Seneca, dopo gli anni trascorsi in Corsica, pensava di condurre una vita di *otium*.[165] Per tali motivi, la data tradizionalmente proposta – l'anno 62 – forse un po' prima, se la decisione di Seneca fu presa prima della scomparsa di Burro – sembra la più verosimile. A questa data Sereno è ancora vivo (almeno a quanto risulta), esercita l'alta carica di prefetto dei Vigili e può legittimamente concepire qualche inquietudine per il fatto che il suo protettore abbandona la corte. Tra gli argomenti che invoca per impedire all'amico di realizzare questa intenzione figura, naturalmente, il richiamo ai principi stoici. Ciò non vuol dire che Sereno si sia alla fine convertito alla dottrina del Portico: «*Stoici vestri*», dice l'interlocutore del *De otio*;[166] certo implica una conoscenza abbastanza buona della dottrina, come indica già l'argomentazione impiegata da Seneca nel *De constantia sapientis*.[167] La adesione interiore è una cosa ben diversa. Forse Sereno non è mai pervenuto allo stadio finale della conversione, dove sarebbe giunto Lucilio. È morto troppo presto, nel momento in cui Seneca cominciava a rivelargli il vero significato dello stoicismo, e si comprende l'amarezza provata da Seneca quando vide mancare questo amico, che era sul punto di convertire ai propri principi.

La mutilazione del *De otio* ci impedisce di coglierne l'argomentazione in tutta la sua ampiezza. Nella *divisio* Seneca annuncia il proposito di dimostrare due punti principali: il diritto, per ogni seguace dello stoicismo, di dedicarsi interamente, sin dalla giovinezza, alla contemplazione; e quello, ancora più indiscutibile, spettante a «chi ha già terminato la sua milizia e volge al termine della vita»,[168] di abbandonare la lotta politica e di dedicarsi alla sola filosofia. Come non dedurre da questa *divisio* – poiché l'interlocutore del *De otio*, chiunque esso sia, rimprovera personalmente a Seneca quella che considera una diserzione – che il secondo argomento prepari la difesa personale del filosofo, che egli stia perorando la propria causa? Certo, la dimostrazione annunciata è scomparsa con la parte mancante del dialogo, ma ciò importa poco. Perché l'argomento abbia un significato, bisogna presupporre che Seneca, all'atto della stesura, sia già un uomo anziano. Viene così a essere confermata la data che

ci è parsa risultare dall'analisi interna. Per quanto riguarda l'identificazione con Sereno dell'interlocutore al quale Seneca qui si rivolge, se non è certa, resta tuttavia molto probabile, soprattutto perché, a nostra conoscenza, solo Sereno era preparato, attraverso i due dialoghi precedenti, a ricevere le confidenze estreme di Seneca sul vero valore della vita attiva.

* * *

Allo stesso modo crediamo possibile, se non risolvere al di là di ogni dubbio il problema posto dal *De providentia*, almeno aggiungere qualche verosimiglianza a talune delle soluzioni proposte, considerando non tanto il testo stesso del dialogo quanto i suoi rapporti con Lucilio, al quale è dedicato. La maggior parte degli autori considerano il *De providentia* una delle ultime opere di Seneca; altri, meno numerosi, vi vedono i segni di un'opera scritta durante l'esilio.[169]

Di un solo fatto obiettivo abbiamo la certezza: questo dialogo non può essere anteriore al regno di Caligola; un'allusione al regno di Tiberio, considerato evidentemente come trascorso, non lascia alcun dubbio in proposito.[170] Si è anche preteso che un accenno del testo alle *Venationes* in cui si affrontano, sull'arena, dei giovani *honesti* facesse allusione agli spettacoli offerti da Nerone nel 59.[171] Ma l'accostamento, per quanto ingegnoso (e che resta, d'altronde, in parte ipotetico), non basta a datare il *De providentia*.

Pensiamo che una via più feconda sia quella di ricercare, nell'evoluzione spirituale di Lucilio, il momento al quale può convenire questa arringa per la «causa degli dei».[172] E le indicazioni in proposito non mancano. Lucilio, dice Seneca, ammette che esista una provvidenza nel mondo. Dunque è già, almeno «intellettualmente», convertito alle idee stoiche. Aderisce alla parte fisica della dottrina, anche se non ha ancora rinunciato a muovere delle obiezioni.

Ora noi possediamo, d'altra parte, dei libri nei quali Seneca dimostra a Lucilio l'esistenza della provvidenza e ne indica gli effetti nei fenomeni in apparenza più fortuiti. Questi libri, le *Questioni naturali*, non trattano tutto il problema della provvidenza; talune considerazioni abbozzate da Seneca nel *De providentia* (la prima è l'esame dell'ordine naturale che presiede al movimento degli astri) mancano nelle *Questioni naturali*. Ma certi parallelismi sono evidenti. In entrambe le opere Seneca afferma, quasi negli stessi termini, che tutto quanto si svolge nella parte «agitata» del mondo ha le proprie cause.[173] Una duplice conclusione si impone: la

sommaria dimostrazione «fisica» della provvidenza, nel dialogo, non riassume puramente e semplicemente il contenuto delle *Questioni naturali*. Eppure tra le due opere vi è una contraddizione: mentre nel *De providentia* Seneca aderisce, per le maree, alla teoria posidoniana dell'azione lunare, nelle *Questioni naturali* sembra pensare che le maree siano dovute a una tracimazione del mare che ha origini interne.[174] D'altra parte, fin dal momento in cui scrisse il *De providentia* Seneca progettava di comporre un'opera d'insieme sul problema della provvidenza;[175] quest'opera sono le *Questioni naturali*, la cui stesura di conseguenza va collocata *dopo* quella del *De providentia*. È questa l'interpretazione, quanto mai verosimile, già proposta da A. Frontin.[176] La composizione delle *Questioni naturali* costituisce dunque un *terminus ante quem* per il nostro dialogo; sappiamo che essa ebbe inizio nel corso dell'anno 62.[177] È dunque difficile far slittare la redazione del *De providentia* a una data molto posteriore.

D'altra parte sappiamo che nel momento in cui Seneca scrive l'operetta Lucilio accetta l'idea di una provvidenza. Non sempre è stato così. In una delle prime lettere vediamo che Lucilio non considera ancora l'esistenza della provvidenza se non come una possibilità, accanto alle altre.[178] Ora, sembra certo che questa *lettera* 16 dati dall'autunno o dall'inverno 62.[179] Tra questa data e il *De providentia* Lucilio, che legge molto e si è interessato alle teorie del Portico sulla Provvidenza, si è lasciato persuadere da queste. Tuttavia è tormentato dalla constatazione che nell'universo, la cui creazione si attribuisce a un dio che ne è il «moderatore», esiste il male. Seneca gli risponde con questo dialogo, che supera le dimensioni normali delle sue lettere all'inizio della corrispondenza. Per tutti questi motivi siamo propensi a datare il *De providentia* alla fine dell'anno 62 o all'inizio dell'anno 63 e a considerarlo come una sorta di appendice alla corrispondenza di questo periodo – anteriore, in ogni caso, alla lettera 74, che riassume la dottrina del *De providentia* e che risale all'aprile 64.[180]

Ma perché Seneca ha pubblicato a parte la risposta che voleva dare al suo amico e le ha dato la forma di un dialogo? Perché, soprattutto, tiene a proclamare la fiducia del filosofo nella bontà divina con una solennità e un'eloquenza che balzano agli occhi in ogni pagina del *De providentia* e che hanno fatto paragonare questo dialogo alle *Consolatorie*?

Si intuisce che anche qui, come negli altri dialoghi, la persona dell'interlocutore conta fino a un certo punto. L'obiezione di Lucilio era solo un pretesto, come lo sono la morte del fratello di Polibio o le esitazioni di Sereno. In realtà ciò che Seneca afferma qui pubblicamente è la propria felicità. Nonostante la caduta in disgrazia, rifiuta di lamentarsi. Non si rivolge tanto a coloro che sarebbero tentati di compatirlo, quan-

to agli altri, certamente più numerosi, cui la sua rovina arreca una qualche soddisfazione, segreta o ostentata. La *sententia* che conclude la *divisio* potrebbe fare da epigrafe a tutto il dialogo e applicarsi a Seneca stesso, in questo momento della vita: «*Persuadebo... tibi ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse*».[181] Certo, tutto ciò è semplicemente suggerito. Seneca resta fedele al partito preso di essere obiettivo, di non indulgere, per quanto possibile, alle confidenze personali. Ma il momento e le circostanze del dialogo rendono inevitabile l'accostamento tra l'idea che il filosofo si fa della propria situazione e la figura di Catone, rievocata a colori così vivaci. Catone, come Seneca, ha lottato per la libertà. I suoi partigiani sono decimati. Egli resta solo, come Seneca dopo la morte di Burro e dopo la sostituzione di coloro che un tempo componevano il suo partito con amici di Tigellino. In modo abbastanza teatrale l'autore ricorda che la morte è una porta sempre aperta verso la libertà. Né va dimenticato che sino agli ultimi istanti Seneca resterà fedele a quelle pagine scritte all'inizio della sua disgrazia e destinate ad assumere un valore profetico.

Come Catone, Seneca dovrà rinnovare il proprio suicidio, cercare la morte con un lungo sforzo di volontà. Non vi è dubbio che il filosofo, così penetrato dall'idea della necessità di prepararsi alla morte, abbia meditato sulla fine di Catone al punto di riviverla. Di questo addestramento alla morte il *De providentia* reca, secondo noi, la testimonianza, ed è questo che conferisce al trattato il suo tono di gravità, molto al di là di quanto avrebbe potuto esigere una semplice «*schola*» destinata a Lucilio.

* * *

Non occorre tornare sulla datazione delle *Questioni naturali* proposta e stabilita da A. Oltramare nella sua edizione dell'opera.[182] Adesso non è più il caso di esitare, come faceva Oltramare, ad assegnare al terremoto di Pompei la sua vera data, che è il 5 febbraio 62.[183] È in quel momento che Seneca inizia a scrivere il libro VI della sua opera.[184] Ciò significa che Seneca vi lavorava ancora al momento della morte. Come le *Lettere a Lucilio*, le *Questioni naturali* furono le compagne dei suoi ultimi anni.

Anche il trattato *Sui benefici* appartiene alla vecchiaia di Seneca. Sappiamo che i primi sei libri almeno erano già composti (e probabilmente anche il settimo e ultimo) quando Seneca scriveva la *Lettera* 81 a Lucilio, cioè alla fine della primavera del 64.[185]

D'altra parte è evidente che il libro II è posteriore alla morte dell'ex console Caninio Rebilo, che si suicidò nel 56.[186] Tra queste due date estreme è difficile determinare un momento più preciso.

Abbiamo supposto implicitamente[187] che la teoria dei *beneficia* contenuta nelle ultime pagine del *De vita beata* non deve niente al *De beneficiis*, ma rappresenta una riflessione originale sulla funzione della ricchezza, così come la concepivano i filosofi del medio Portico. Se è così, si può considerare il *De beneficiis* come l'approfondimento e lo sviluppo di questa riflessione, riferita in particolare a Ecatone. In tale supposizione, l'anno 58 (quello in cui fu composto, pensiamo, il *De vita beata*) segna un *terminus post quem* per la redazione del *De beneficiis*. Ne troviamo la conferma nell'introduzione del libro IV, nella quale sono riprese alcune espressioni del *De vita beata* fuori dal contesto che, in questo trattato, le giustifica e le dimostra.[188]

Si dice talvolta che Seneca ha alluso nel *De beneficiis* alla situazione nella quale venne a trovarsi nel 62 di fronte a Nerone, perché affronta il problema dei benefici ricevuti dal «tiranno». Ci sembra, al contrario, che se lo scrittore può affrontare e trattare senza precauzioni questo problema, è perché, in realtà, per lui esso non si è ancora posto. Per Nerone, dopo che aveva rifiutato di riprendersi i doni fatti al suo maestro, doveva equivalere ad un insulto leggere, ad esempio, «che non c'è più debito di riconoscenza per un beneficio verso qualcuno con cui non si sarebbe voluto essere in obbligo».[189]

Non vi è beneficio, dice Seneca, senza la libertà di accettare o di rifiutare. Per questo motivo di convenienza pensiamo che il *De beneficiis* sia anteriore al ritiro di Seneca, e più in generale all'anno 62. La congiuntura più verosimile per la stesura del trattato resta il momento in cui Nerone ricorre, per diversi motivi, ai *beneficia*, in cui questi divengono uno strumento di governo. Ciò avvenne, come è noto, una prima volta nell'anno 58, quando il principe si preoccupò di ristabilire, con le sue elargizioni, la situazione economica dei senatori impoveriti.[190] Ma questi interventi si estesero e dall'anno seguente, dopo l'assassinio di Agrippina, l'imperatore vi fece ricorso sistematicamente. Al potere si poneva il problema di far dimenticare il dramma, e Nerone credette di riuscirvi dandosi a incredibili liberalità, distribuendo al popolo oggetti di grande valore.[191] Questa ostentata generosità poteva piacere al popolino; preoccupava invece gli spiriti che vedevano più lontano.[192] Seneca non manca di ricordare che un tal genere di prodigalità non è conforme alla saggezza.[193] Può affermarlo con tanta maggiore convinzione in quanto lo aveva già scritto nel *De vita beata*.[194]

Più in generale, si è già accennato come il problema dei *beneficia* fosse all'ordine del giorno da quando il senato si era preoccupato, nel 57, di punire i liberti colpevoli di ingratitudine nei confronti dei loro padroni.[195] Bisognava trovare una formula capace di garantire l'equilibrio so-

ciale tra questi e un numero sempre crescente di ex-schiavi, che erano ormai tenuti solo a rispettare dei doveri morali. A questo problema, che stava per divenire urgente, Seneca propone di dare una soluzione stoica: l'educazione di coloro che sono in grado di elargire dei benefici. Solo la rettitudine del loro giudizio può prevenire l'ingratitudine dei beneficati. La legge non può fare nulla: il rimedio sta nei costumi.[196] Ciò spiega anche i molti passi del *De beneficiis* in cui si afferma il carattere umano degli schiavi, come se Seneca si fosse assunto il compito, in questo libro, di attenuare i rigori dell'antica disciplina, più rigidi e al tempo stesso più inumani che mai nelle dimore dove vivevano eserciti di schiavi. E ciò che vale per la schiavitù vale anche per i rapporti tra padri e figli, che Seneca descrive in polemica con i pregiudizi abituali.[197] Non vi è alcun dubbio che Seneca abbia voluto presentare qui l'immagine di una «nuova società», più accogliente e più umana, basata sui valori stoici. Egli manifesta così la sua fedeltà ideale alla setta, preoccupata di «servire» gli uomini, e conduce al tempo stesso, dopo la terribile crisi costituita dall'assassinio di Agrippina,[198] quel «combattimento di retroguardia» del quale parlava nel *De tranquillitate animi*[199] e che nel *De otio*[200] tornerà a descrivere come una delle forme dell'azione politica.

* * *

Se è difficile, e così spesso rischioso, assegnare una data alle diverse opere conservate, il problema si complica ulteriormente quando si tratta di frammenti o di libri dei quali non conosciamo molto più che il titolo. Talvolta, è vero, è Seneca stesso a metterci sull'avviso. Per esempio, nelle *Lettere a Lucilio* parla di un lavoro che sta per portare a compimento, i *Moralis philosophiae libri*.[201] Tali accenni sono contenuti nelle ultime lettere: fu dunque nel 64 che Seneca scrisse quest'opera.

Purtroppo una tale fortuna è rara e dobbiamo, più spesso, accontentarci di tracce molto più tenui oppure confessare la nostra ignoranza.

Così il trattato *De immatura morte* ci è noto solo attraverso due frammenti,[202] che per il tono si accostano a una consolatoria: la necessità di sottomettersi alla volontà del giudice supremo, che è Dio, e l'affermazione che solo la virtù può darci l'immortalità e renderci simili agli dei. A nostra conoscenza, due occasioni ebbe Seneca per deplorare una morte prematura: la morte di suo figlio, al momento dell'esilio, e la morte di Sereno. Sarebbe stato strano che, per la morte di un bambino ancora in tenera età, Seneca parlasse dell'immortalità che può conferire la virtù. È naturale pensare che questo tema fosse più appropriato quando si tratta-

va di Sereno. E tale verosimiglianza riceve una sorta di conferma se si accosta ai due frammenti conservati la fine della lettera 63, che riprende precisamente questi temi, e ciò a proposito della morte di Sereno. «Allora avrei dovuto dire – scrive Seneca – il mio Sereno è più giovane di me: che importa? Dovrebbe morire dopo di me, ma può morire anche prima...». E ancora: «Se i sapienti dicono la verità e c'è un luogo che ci accoglie tutti, l'amico, per noi scomparso, ci ha solo preceduti».[203] Queste proposizioni possono essere considerate come l'abbozzo del trattato *De immatura morte*. Ne consegue che lo scritto che conosciamo sotto questo titolo fu composto da Seneca in occasione della morte di Sereno, e forse proprio per sviluppare questo passo della lettera a Lucilio – vale a dire durante i primi dieci mesi del 64. È possibile ma, evidentemente, tutt'altro che certo.

Nell'opera perduta di Seneca figurano vari trattati scientifici, in particolare geografici. Una sola testimonianza diretta, dello stesso Seneca, ci informa che aveva composto il *De motu terrarum* quando era *iuvenis*.[204] Il termine è molto vago. Può applicarsi a un'età compresa tra i 25 e i 40-45 anni; il che vuol dire che la data può essere compresa tra il 24 e il 45 circa. Si può ritenere che, se Seneca pensava a una data anteriore al soggiorno in Egitto, avrebbe piuttosto scritto «*adulescens*», per quanto si definisca «*iuvenis*» al tempo in cui era discepolo di Attalo.[205] Comunque sia, il libriccino sui terremoti può ascriversi al periodo compreso tra il ritorno dall'Egitto (31 d.C.) e il ritorno dall'esilio (49 d.C.).

Il trattato *De situ et sacris Aegyptiorum* è probabilmente il frutto di studi condotti durante il soggiorno in Egitto, e bisogna connettere a quest'opera il *De situ Indiae*, che doveva apparire come il suo completamento naturale.[206]

Il *De forma mundi* ci è noto solo da un frammento.[207] Vi si leggeva che l'universo era sferico, cosa che non stupisce in un'opera di ispirazione stoica. Questa meditazione si collocherebbe all'inizio del soggiorno in Corsica, se dobbiamo credere allo stesso Seneca quando assicura alla madre che il suo animo «si diletta ora in studi poco impegnativi, ora si innalza, avido di verità, contemplare la natura sua e quella dell'universo».[208] Se questi discorsi non sono una pura formalità, come quelli che Seneca terrà ogni volta che farà allusione alla «vita di contemplazione»,[209] possono applicarsi a ricerche come quelle del *De forma mundi*. Ma l'indizio rimane assai vago.

Il libro *Sulla natura delle pietre* fa pensare all'influenza di Papirio Fabiano e dei Sestii.[210] Lo stesso vale per il *De piscium natura*, che dovrebbe appartenere al medesimo periodo. Su quest'ultima opera un'indicazione cronologica, purtroppo assai imprecisa, ci è fornita da Plinio.[211] Plinio ci

dice che Vedio Pollione aveva immerso personalmente nel vivaio della sua villa di Posillipo (che alla sua morte, nel 15 a.C., divenne proprietà di Augusto) dei pesci, uno dei quali visse sessant'anni e gli altri ancora di più. Seneca assicura che, quando scrisse il suo libro sui pesci, taluni di questi animali erano ancora in vita. Poiché Vedio Pollione era morto nel 15 a.C., un pesce di sessanta anni toccato dalle sue mani non poteva esser morto dopo il 46. Tuttavia Vedio Pollione, un uomo d'origine equestre che doveva la sua fortuna ad Augusto, dovette acquistare la sua villa qualche tempo dopo Azio. Quindi la morte del pesce in questione non dovette avvenire prima dell'anno 30 circa. Si può dunque concludere che Seneca scrisse la sua opera o immediatamente prima o durante l'esilio. Noi propenderemmo per il periodo compreso tra il 31 e il 39, poiché la stesura di un'opera sulla natura dei pesci esige numerose letture, che sarebbero state difficili durante il soggiorno in Corsica, dove la biblioteca di Seneca doveva essere necessariamente assai limitata. D'altra parte, l'influenza dei Sestii è ancora relativamente recente nel momento in cui Seneca ritorna dall'Egitto. Evidentemente tende ad attenuarsi in seguito. Infine è anche possibile che l'interesse di Seneca per la conoscenza della Natura si sia rafforzato ad Alessandria.[212] Ma se questo libro e il trattato sulla natura delle pietre sono derivati dalle ricerche compiute da Seneca in Egitto – un Seneca fresco reduce dalla scuola di Fabiano – la loro stesura (almeno per quanto riguarda il trattato sui pesci) è stata terminata a Roma, giacché, lo abbiamo visto, l'anno 30 costituisce il *terminus post quem* sulla base dell'osservazione di Plinio.

Tra le opere perdute le *Exhortationes* figurano in buona posizione. Queste «*esortazioni alla filosofia*» costituivano il «Protreptico» di Seneca.[213] Ma dobbiamo per questo pensare che le compose all'inizio della sua carriera? La cosa è poco probabile poiché, per quello che possiamo intravvedere, Seneca vi trattava già tutti i temi che si incontrano nei *Dialoghi* e vi si mostrava in pieno possesso del suo «metodo». In particolare erano già sviluppate qui le idee che dominano la seconda parte del *De vita beata*: «Tutto ciò che fanno gli uomini dediti al piacere e sprovvisti di cultura filosofica, lo farà anche il saggio, ma non nello stesso modo, né ai medesimi fini»:[214] dichiarazione che scandalizza Lattanzio, per il quale il valore morale è una realtà oggettiva,[215] ma che non può stupire chi, come Seneca e gli stoici, riponga la morale nella «retta volontà» e comprenda che nel seno stesso della ricchezza esiste una povertà «in spirito».[216]

Allo stesso modo troviamo nelle *Exhortationes* la formula dell'εὐχαιρία, l'adattamento alle circostanze,[217] che è una delle virtù del saggio stoico,

una regola di condotta che subordina l'effetto oggettivo dell'azione a un fine riconosciuto come superiore.[218]

Per quanto si può giudicare, in quest'opera Seneca metteva l'accento sulla distinzione tra *philosophia* e *sapientia*. È un tema svolto con la più grande chiarezza in una lettera a Lucilio scritta, probabilmente, nell'estate 64;[219] e i frammenti delle *Exhortationes* concordano con le argomentazioni della lettera.[220] In entrambi i luoghi Seneca insiste sul carattere assoluto della *sapientia*, giacché la *philosophia* è solo un mezzo che consente (o meno) di raggiungerla. Nelle *Exhortationes*, le critiche rivolte ai filosofi sono però più aspre. Seneca li accusa di comportarsi da delatori, o, se si preferisce, da calunniatori dell'umanità.[221] Li rimprovera inoltre – come farà Giovenale[222] – di mascherare i loro vizi sotto discorsi ipocriti. La saggezza supera infinitamente tutte le filosofie, che sono, al massimo, solo «regole di vita».[223] Essa è, come ricorda la lettera 89[224] e come diceva una formula dei «vecchi filosofi»,[225] «la conoscenza delle cose divine e umane». Essa eleva chi la possiede a un'altezza da cui può contemplare, d'un solo sguardo, l'eccellenza delle linee di condotta possibili: la filosofia, in un certo senso, è un'emanazione del saggio; non può con le sole sue forze – se la si definisce, come fa Seneca, una tecnica della vita – condurre alla saggezza. Seneca si accosta qui al Catone del *De finibus*, che cerca di dare un'idea adeguata del κατόρθωμα.[226]

Sappiamo, per un caso fortunato, che l'ultima parte del libro era dedicata a una meditazione su Dio. Lattanzio ci informa infatti che la *sententia* finale suonava così: «È una cosa grande..., più grande di quanto il nostro spirito possa concepire, la potenza divina, alla cui opera contribuiamo vivendo. Cerchiamo di secondarla! Infatti non conta nulla che la coscienza sia richiusa in sé stessa: per Dio siamo un libro spalancato».[227] Questo senso di Dio, che si esprime nel *De immatura morte*, riaffiora nel *De providentia*, ma anche nel *De beneficiis* e nelle *Lettere a Lucilio*. Lo si trova, con minore intensità lirica, nel *De vita beata*.

Sono questi i motivi che inducono a pensare che le *Exhortationes* dovettero essere scritte durante la vecchiaia di Seneca.[228] In quest'opera il filosofo ha perfettamente spiegato il suo pensiero più profondo, andando persino al di là di quanto aveva scritto nel *De vita beata*. E, soprattutto, il sentimento religioso si manifesta qui più vivo che nelle prime opere. Tutto ciò suggerisce che questo libro contiene l'ultimo stadio della dottrina, e che dunque *può* (o deve) essere stato composto verso l'anno 63, quando Seneca si dedicò totalmente agli studi filosofici.

La meditazione su Dio, attestata dalle *Exhortationes*, si accorda abbastanza bene con l'idea che possiamo farci del *De superstitione*, che secondo Agostino conteneva critiche contro la teologia «politica» più vivaci di

quelle che Varrone aveva rivolto alla teologia «poetica».[229] Ma, se respingeva la maggior parte dei culti ufficiali, Seneca accettava pienamente la teologia «naturale», quella dei filosofi.[230] Per contro rifiutava, con la più grande energia, tutte le forme «orientali» di devozione. Se ammetteva che il saggio compisse materialmente gli atti del culto, senza impegnare la sua fede,[231] provava ripugnanza per tutte le religioni mistiche che non appartenevano alla tradizione romana. In particolare metteva in ridicolo le cerimonie isiache, nel corso delle quali i fedeli manifestavano per la morte e la resurrezione di Osiride sentimenti fittizi come gli avvenimenti che celebravano,[232] e chiamava gli Ebrei «*scelratissima gens*».[233]

Questo atteggiamento è identico a quello che troviamo nel *De vita beata*,[234] dove Seneca fa allusione alle danze sacre degli adepti di Cibele (o di Mâ). Ma è difficile determinare il rapporto cronologico fra i due testi. È lecito supporre tuttavia che Seneca non potesse criticare con tale libertà le credenze e i riti della religione nazionale se non dopo aver abbandonato le responsabilità politiche; dunque il *De superstitione* dovrebbe essere posteriore al *De vita beata*.

Ma il problema si complica se si pensa che al tempo in cui Seneca si ritirò dalla corte vi dominava l'influenza di Poppea. Ora, Poppea nutriva, come è noto, simpatie «giudaiche», anche se non praticava la religione ebraica nel senso pieno del termine.[235] D'altra parte Svetonio ci informa che Nerone per un certo periodo aveva provato interesse per la dea siriana, il cui culto comprendeva appunto le pratiche che disgustavano Seneca.[236] Dunque è difficile pensare che il *De superstitione* abbia potuto essere pubblicato in un tempo in cui avrebbe rischiato di apparire come un vero e proprio libello contro Nerone e Poppea. Sino agli ultimi giorni Seneca evitò di sfidare Nerone. Si può dunque concludere che il trattato sulla superstizione è anteriore all'onnipotenza di Poppea (cioè al suo matrimonio, che ebbe luogo nel 62, dopo la morte di Ottavia)[237], e risale a un'epoca in cui Nerone non aveva ancora adottato il culto della dea siriana o l'aveva già ripudiato. I primi mesi del 62 sembrano rispondere appieno alle condizioni necessarie. Ma certamente la critica delle diverse teologie è prima di tutto destinata a condurre il lettore all'idea di un Dio unico, di una suprema provvidenza – vale a dire alla visione stoica di un Dio creatore dell'universo e giudice sovrano delle anime, la cui figura domina le *Exhortationes*.

* * *

Senza nascondersi tutto il margine di incertezza che rimane nella datazione delle opere di Seneca, comprese quelle che sono state conservate, e senza dimenticare che nella maggior parte dei casi si tratta tutt'al più di verosimiglianza o di probabilità difficilmente misurabili, è tuttavia possibile trarre dalle analisi precedenti talune conclusioni generali. La prima è che la composizione di opere in prosa si estende per quasi tutta la vita del filosofo, la seconda è che il carattere di queste opere è cambiato secondo il periodo nel quale sono state scritte.

Durante la giovinezza (che è opportuno prolungare sino al ritorno dall'Egitto, cioè più o meno alla trentina), Seneca si dedicò alla stesura di trattati scientifici ispirati dai suoi maestri e in particolare dall'ultimo di essi, Papirio Fabiano. Forse Seneca si iniziò allora al pensiero egiziano e si informò sul contenuto dei riti regali, ma continuò a considerare come un'aberrazione volgare il culto, relativamente recente e popolare, di Iside e di Osiride.

Durante il periodo «mondano», che va dal ritorno dall'Egitto e dall'esercizio della questura sino agli ultimi mesi di Caligola, Seneca svolge un'attività oratoria di cui poco sappiamo. Sempre vivo, tuttavia, rimaneva sotto la superficie l'interesse per la filosofia. L'adesione allo stoicismo non è rinnegata, come dimostra la *Consolatoria a Marcia*, ma non è al primo posto nei pensieri di Seneca.

Dopo il forzato silenzio imposto a Seneca da Caligola, durante gli ultimi mesi del suo regno, Seneca pubblica il *De ira*, che sotto la forma di un trattato filosofico, ispirato a fonti essenzialmente stoiche, nasconde suggerimenti politici destinati al nuovo principe. Questo ritorno alla filosofia si spiega forse con il ritiro di Seneca, tra l'autunno del 39 e il mese di gennaio 41: un anno di letture filosofiche, di riflessioni e di meditazioni solitarie.

Durante l'esilio si risvegliano gli interessi scientifici, se si ammette l'ipotesi che il *De forma mundi* risalga a questo periodo. Per consolarsi Seneca ricorre alla contemplazione di un mondo al tempo stesso stoico e platonico, ma va detto che le due *Consolatorie*, a Elvia e a Polibio, sono prima di tutto concepite come *suasorie*; il contenuto filosofico resta piuttosto convenzionale. Le intenzioni politiche hanno il sopravvento. Seneca non ha rinunciato a recitare una parte, almeno quella di consigliere. In questa scelta quale è la parte da attribuire allo stoicismo? Il suo peso fu forse minore di quello dell'ambizione, dell'ostinazione di un uomo che rimpiangeva di non poter dare allo Stato il contributo della sua intelligenza politica.

Le attività di Seneca negli ultimi cinque anni del suo esilio in Corsica ci sfuggono completamente. Proprio per questo si è tentati di collocare in quel periodo la redazione di qualcuna almeno delle sue tragedie. Ma è solo un'ipotesi, non suffragata dal alcun indizio veramente decisivo; se si eccettua il fatto che verso la fine dell'esilio Seneca compose almeno un epigramma, che a sua madre parlò delle «opere leggere» cui allora si dedicava e infine, argomento del tutto negativo, che la composizione delle tragedie non richiede una biblioteca, mentre quella dei trattati filosofici deve basarsi su numerose letture.

Comunque sia, il ritorno dall'esilio è contrassegnato da un nuovo trattato dedicato a un problema morale, quello dei rapporti tra la contemplazione e l'azione. Nel *De brevitate vitae* Seneca si mostra ben informato delle dottrine fondamentali non solo dello stoicismo ma dell'epicureismo.[238] Ma questo dialogo non ha nulla di tecnico; il suo carattere è letterario più che veramente filosofico. Seneca si limita ad alludere discretamente alle tesi della scuola: si tratta forse di un riguardo per Paolino, che non è un tecnico? Ma al tempo del *De constantia sapientis* Sereno non possiederà certo una cultura filosofica molto più profonda, e ciò nonostante, Seneca non esiterà a impiegare con lui i sillogismi del Portico. Se la filosofia è ancora così discreta, nel dialogo dedicato a Paolino la ragione è che in Seneca l'uomo di lettere – il «retore», nella migliore accezione del termine, cioè lo scrittore che pone al di sopra di ogni altra cosa l'arte di persuadere – ha la meglio sul filosofo.

Ma si intuisce che Seneca ha ripreso, più seriamente che mai, la lettura dei filosofi. Il primo dialogo dedicato a Sereno (il *De tranquillitate animi*) contiene un'analisi psicologica che deve molto ai teorici del Portico, e vi sono affermate le posizioni fondamentali dello stoicismo classico; tra queste la necessità di «servire» gli uomini, di mettersi al riparo dai colpi della Fortuna. Inoltre ci imbattiamo in una discussione impegnata con un esponente contemporaneo dello stoicismo, Atenodoro, figlio di Sandone. Ma Seneca ha inserito in questo dialogo anche il ricordo delle lezioni familiari a tutti gli allievi dei Sestii – lezioni forse più eloquenti che rispettose della dialettica cara alla setta.

Il *De clementia*, vicino nel tempo al dialogo precedente, mostra un Seneca perfettamente al corrente della letteratura stoica relativa alla regalità, e al corrente, anche, dei riti della regalità egiziana. L'ispirazione politica richiesta dalla circostanza e dal tema trasforma questi discorsi in una riflessione stoica sul potere monarchico, e l'esempio dell'Egitto induce Seneca ad allargare questa nozione di monarchia alle dimensioni dell'Universo. A questo punto egli si emancipa dalla scuola, è veramente creativo, è un filosofo autentico.

Il *De constantia sapientis* è una testimonianza delle conoscenze tecniche che Seneca continua ad acquisire, nonostante i molteplici obblighi legati alle sue cariche di corte. E non ci stupirà constatare, quando scriverà il *De vita beata* uno o due anni dopo, che egli è pervenuto a una indipendenza di pensiero che prima non aveva. Paradossalmente questo dialogo, scritto all'apogeo della sua carriera politica, è anche quello che, allo stato delle nostre conoscenze, attesta la più vasta cultura filosofica e la più grande attitudine speculativa.

Seneca ha ormai scoperto il proprio universo spirituale. Ora applicherà il suo pensiero ai rapporti tra gli esseri umani, abbozzando, con l'occasione, la teoria di una società nuova (nel *De beneficiis*), ora mediterà su Dio (nel *De superstitione*, nel *De providentia*, nelle *Exhortationes* e anche nelle *Questioni naturali* e nei *Libri di filosofia morale*), ora infine si interrogherà sulle condizioni della vita interiore (nel *De otio* e, soprattutto, nelle *Lettere a Lucilio*). Il ritiro dalle cariche, graduale a partire dal 62, gli lascia tutto l'agio di riprendere lo studio tecnico della dottrina. Vedremo che le *Lettere a Lucilio* ci tramandano gli echi di questa meditazione. Ma sembra proprio che le *Exhortationes* ci diano la chiave delle intenzioni di Seneca in quella fase: separare la filosofia dall'acquisizione della saggezza, orientare tutte le letture verso il progresso interiore che deve finalmente collocare l'anima in quel punto dove ogni pensiero, ogni azione sono fin da principio – *a prima susceptione* – conformi al Bene. Questo (come Seneca aveva detto nel *De vita beata*) è possibile solo a condizione di formulare un giudizio veritiero, cosciente dei veri valori, libero da ogni «ammirazione» per le cose esteriori e forte della propria indipendenza.

Quest'ultima parte dell'opera si inserisce dunque – se si accetta la cronologia da noi proposta – tra un «protreptico» e un trattato di «filosofia morale». Nell'intervallo viene portata innanzi un'opera sulla natura: Seneca resta fedele alla sua prima formazione ma, a quanto sembra, adesso si preoccupa più di prima di integrare questi interessi scientifici in una visione del mondo imperniata sulla coscienza e sulla personalità morale dell'uomo.

Le ultime opere, numerose e dense, costituiscono una sorta di *corpus* filosofico coerente, che non manca di ricordare, per le circostanze della sua composizione, il *corpus* ciceroniano redatto durante il ritiro forzato del vecchio uomo di Stato. Ma lo spirito è ben diverso. Cicerone restava fedele alla formulazione tradizionale dei problemi, metteva a confronto le varie scuole; sforzandosi di enucleare le posizioni essenziali attraverso le polemiche e le differenze lessicali. Seneca non è certo privo di curiosità nei confronti delle altre scuole filosofiche; gli accade di commentare o di criticare tesi platoniche o aristoteliche,[239] cita volentieri Epicuro.

Ma le sue analisi e i suoi interessi vertono per lo più sulle opere e le tesi del Portico, in tutte le fasi della sua storia.

Tra il *corpus* ciceroniano e quello che intendeva comporre Seneca esiste però un'altra differenza, più essenziale, consistente nelle diverse intenzioni che ispirarono l'uno e l'altro autore.

Cicerone, il cui pensiero non è mai esente da preoccupazioni politiche, si dedica prima di tutto a immaginare le condizioni filosofiche per l'attività politica in un ordinamento di tipo «repubblicano», o meglio in un regime misto, in cui si mescolano aristocrazia, democrazia ed elementi di monarchia, ma in cui è lasciato campo libero alle «qualità» (*virtutes*, ἀρεταὶ) individuali. Per questo è portato a riprendere le tesi elaborate dai filosofi al tempo in cui l'ellenismo era dominato dalla vita politica. Ciò spiega forse, almeno in buona parte, la sua scelta deliberata dell'aristotelismo e, verso la fine della vita, la sua simpatia per Panezio e per i filosofi del medio Portico che, a partire da Antipatro di Tarso, introducono nel sistema elementi tratti dall'Accademia e dal Liceo.[240]

Seneca è non meno di Cicerone attratto dalla politica: in nessun momento è un uomo solo – gli stoici hanno sempre negato, contro l'accusa dei loro avversari, di essere dei solitari, ribaltando l'accusa sulla scuola megarica, che non manca di collegamenti con i cinici.[241] Ogni grande fase del suo pensiero, lo abbiamo visto, è dominata dal desiderio, quasi da un bisogno appassionato di «servire» gli altri uomini. Ma il regime della Roma imperiale, al cui vertice Seneca si trovò per un momento e nel quale si svolse la sua esistenza, se non è una monarchia pura e semplice, mescola le tre forme di governo classiche secondo proporzioni ben diverse dalla Roma sognata da Cicerone. Le «qualità» individuali hanno sempre una parte da recitare, ma si eclissano davanti a quelle del principe. Tali qualità non sono più solo o soprattutto destinate a trovare il loro campo d'azione nella attività politica. Diviene necessario ripensare il concetto di virtù. E perciò conviene ritornare alle vecchie definizioni e alle gerarchie istituite dai primi maestri del Portico. Lo stoicismo cesserà di essere ciò che tendeva a divenire tra le mani di Cicerone, un codice del cittadino e dell'uomo di Stato, per tornare alla sua funzione originaria: una via verso la saggezza. Se Seneca, come vedremo, ritorna continuamente a Crisippo e a Zenone, non è certamente, come voleva fare Atenodoro Cordilione, per ricondurre lo stoicismo all'ortodossia, alla maniera di Catone, ma per adattarlo alle condizioni imposte all'anima umana da una Roma divenuta monarchica.

Questa rinascita dello stoicismo, della quale Seneca sarà uno degli artefici, si compirà con un ritorno agli antichi maestri. Ciò è paradossale solo in apparenza. In ogni tempo furono numerosi i movimenti di pensiero che cercarono di rigenerarsi con un ritorno alle origini.

All'interno del *corpus* filosofico che Seneca si affanna a comporre, nel suo ritiro, un posto molto importante spetta ai *Moralis philosophiae libri*. Benché quest'opera sia perduta, le *Lettere a Lucilio* ci danno su di essa, e sul concetto che Seneca aveva della *philosophia moralis*, indicazioni abbastanza precise. Sarebbe errato pensare – e lo stesso Lucilio aveva commesso questo errore – che la «filosofia morale» non fosse altro per Seneca che una raccolta di norme destinate a regolare la condotta degli uomini e a renderla «virtuosa». In realtà, per *mores* bisogna intendere tutto ciò che è umano, dall'esistenza dell'uomo nel mondo sino al governo degli stati.[242] Questa filosofia ha tra i suoi oggetti la conoscenza della natura dell'uomo, quella che noi oggi chiamiamo la sua psicologia, e anche un'analisi dei valori in funzione di questa natura.[243] Lo studio delle azioni, cioè la realtà oggettiva dei comportamenti, viene solo al terzo posto. Seneca resta qui fedele a una delle sue convinzioni più profonde, e anche più essenziali per lo stoicismo delle origini, che consiste nel considerare l'obiettivo pratico, tutto ciò che agisce sul mondo, come «indifferente», una materia inerte che solo può essere valorizzata dalla retta volontà.[244]

In questa prospettiva l'analisi dei costumi, cioè dei comportamenti obiettivi, è solo un mezzo, nella misura in cui questi comportamenti sono il risultato delle scelte interiori.[245] Denunciare i cattivi costumi non è un fine in sé – si ritrova qui la critica dei filosofi volgari, declamatori e ipocriti, sviluppata nelle *Exhortationes*:[246] ciò che importa è svelare i moti segreti dell'anima e, svelandoli con chiarezza alla coscienza, realizzare le condizioni psicologiche della vita felice, una vita in accordo con sé stessa (*concors sibi*), esente da rimorsi e da desideri insensati; in breve, realizzare un inserimento armonioso dell'uomo nell'Universo.

È da supporre dunque che Seneca abbia almeno cercato di portare a compimento questo programma, che si potrebbe definire di «demistificazione». Forse lo aveva abbozzato già nei *Libri di filosofia morale*. Lo intravvediamo, per quanto riguarda le pratiche della religione e la teologia poetica, da certi frammenti che ricordano molto da vicino il contenuto del *De superstitione*.[247] Ma è probabile che queste analisi dei comportamenti umani trovassero posto in trattati specifici, oggi perduti, ma sui quali possediamo tracce sufficienti per confermare l'ipotesi. In questa categoria rientra il *De matrimonio*, che non è possibile datare in base ad alcun indizio, e che è vano cercar di collegare in qualunque modo alla vita personale del filosofo. Anche se questo trattato fu composto prima degli anni del ritiro, il suo contenuto, così come lo intravvediamo grazie a San Gerolamo,[248] corrisponde abbastanza bene al posto che si può assegnargli nel *corpus* e nella *philosophia moralis*. Richiamandosi a una tradizione cinica, Seneca faceva la critica del matrimonio e sottolineava come esso fos-

se soggetto ai valori d'immaginazione. Ma a poco a poco, contro la dottrina dei cinici, mostrava come il sentimento d'amore nutrito per una donna fosse «*probabilis*» finché restava conforme alle esigenze della natura e soggetto a quelle della ragione: «*Sapiens vir iudicio debet amare coniugem*».[249] E Seneca faceva sua una massima di Sestio: «Amare la propria moglie di un amore troppo ardente» (vale a dire di un amore esclusivamente carnale) «significa commettere adulterio».[250]

Allo stesso disegno si può riferire, con ogni probabilità, il trattato sull'amicizia del quale alcuni frammenti sono stati editi da Niebuhr,[251] purtroppo così mutili che è difficile trarne una qualunque conclusione. Del *De officiis*, che doveva essere anch'esso un trattato sui «comportamenti» umani, ci resta solo una parola! L'unica cosa che possiamo dedurne è il fatto che Seneca abbia consacrato un'opera specifica agli *officia*, cioè ai «comportamenti appropriati» (καθήκοντα), giustificabili con la ragione. Sono queste, per così dire, le ricadute della sua filosofia, della quale egli ha fornito in poche parole la formula: «Tutto ciò che vedi, e che racchiude sia il divino che l'umano, forma un complesso unico: siamo le membra di un corpo immenso. La Natura, creandoci, ha stabilito tra noi un legame di parentela, poiché ci ha formati con gli stessi elementi e ad essi ci fa ritornare; essa ci ha dato un affetto reciproco e ci ha resi adatti a vivere in società... La nostra società è simile a una volta fatta di pietre, che cadrebbe se le pietre non si contrapponessero le une alle altre, e che sta in piedi a causa di questa contrapposizione».[252] Tale è, dice Seneca, l'*officium humanum*. Simili considerazioni derivano evidentemente dalla *moralis philosophia*; esse recano la prova che Seneca ha elaborato una dottrina della quale è perfettamente padrone, e che finisce di costruire in questi anni di meditazione, di letture e di scritture intense, spesi a «restaurare» e rivitalizzare lo stoicismo romano.

Il «sistema» di Seneca

Per quali ragioni Seneca – questo giovane senatore, destinato dalla nascita e dalla fortuna a divenire un grande amministratore dell'Impero, a sedere in senato, ad assumere nei tribunali le funzioni di accusatore, di difensore e infine di giudice,[253] questo oratore alla moda e ben presto consigliere del principe, gravato delle maggiori responsabilità, che nulla pareva collegare alla filosofia – per quali ragioni, dicevamo, si sentì in dovere di dedicare una parte sempre crescente della propria attività alla composizione di trattati filosofici che non sembravano in grado di aggiungere molto alla sua gloria mondana e avevano l'effetto principale di

renderlo sospetto a molti? Perché Seneca fu diverso da Plinio il Giovane?

Certo la spiegazione si può trovare, in ultima analisi, nella sua indole. Ma come riuscì questa indole a prevalere? L'entusiasmo che nella prima giovinezza lo attirò verso le discipline filosofiche non spiega tutto – anche se può spiegare il suo ritorno, da vecchio, agli interessi che aveva coltivato da adolescente. Ma molti altri Romani del tempo avevano le stesse inclinazioni e si sforzarono di regolare la propria vita in base a precetti morali attinti all'una o all'altra scuola (e spesso allo stoicismo) senza per questo impegnarsi nella produzione di una vasta opera filosofica e nella pubblicazione dei risultati delle loro meditazioni sui grandi problemi dell'universo fisico e morale. Ciò che importa qui è discernere le cause di questo impulso a scrivere che pare essersi fatto vieppiù intenso in Seneca a mano a mano che passavano gli anni.

Due sono i principali motivi che possono indurre un pensatore a diventare scrittore: o la sensazione di avere scoperto una soluzione originale agli enigmi dell'Essere (sarà una tale sensazione ad animare Cartesio), oppure la coscienza di essere giunto, grazie all'altrui pensiero, a un grado di chiaroveggenza o di saggezza tale da imporgli il dovere di mostrare agli altri uomini il cammino da lui stesso percorso. Al limite, questi due motivi si confondono, poiché l'inventore di una verità si considera naturalmente obbligato a rivelarla agli altri. Non vi è in questo né vanità né orgoglio. Seneca non ignorava che il sentimento che ci spinge a comunicare quanto sappiamo è uno degli impulsi più profondi e irresistibili per ogni essere umano.[254] D'altra parte, la convinzione di essere più «saggi» degli altri uomini – anche se questa saggezza deriva dalle proprie letture o dalle lezioni di un maestro – implica sempre, in una certa misura, l'idea di avere meritato questa saggezza, di averla scoperta con una meditazione personale nella quale i libri hanno avuto solo una funzione propedeutica, lasciando largo campo allo spirito creativo.

Questo duplice atteggiamento non è estraneo a Seneca. Abbiamo già detto che in ogni tempo egli volle «servire gli uomini».[255] E spesso ricordò che questo servizio, al quale è chiamato ogni spirito desideroso di realizzare pienamente la propria natura di uomo, può prendere molte forme diverse, dall'attività politica esercitata con saggezza fino alla muta contemplazione.[256] Ma quest'ultima è eccezionale; essa risulta dalla costrizione, fortunatamente rara (almeno in linea generale, giacché il regno di Caligola dimostrava al filosofo la verità del celebre detto, secondo il quale è vano scrivere contro chi ci può proscrivere). Al di qua della meditazione silenziosa si pongono tutte le varie forme di parenetica e di predicazione o, meglio, di insegnamento. Ogni esposizione di temi filosofici può rispondere a un tale fine, e può farlo in diverse maniere. Così

le *Consolazioni* servono a lenire una pena e anche a dare utili consigli al principe.[257] Un'analisi psicologica dell'ira può servire a modificare il carattere di un fratello maggiore (forse) e (soprattutto) ad allontanare un principe, da poco assurto al potere, dalla violenza e dalla crudeltà.[258] Una buona parte dei trattati di Seneca fu scritta, speriamo di averlo dimostrato, con simili intendimenti.

Sotto questo aspetto Seneca si accosta a Cicerone, che si presentava come l'iniziatore del popolo romano al pensiero filosofico, ma con alcune differenze, imposte dalla diversità delle circostanze. Cicerone aveva per discepoli i grandi personaggi che guidavano o avrebbero guidato la politica di Roma. Seneca, che viveva in una monarchia, doveva in primo luogo rivolgersi ai principi. Claudio e Nerone, indirettamente o direttamente, ricevettero le sue lezioni, che vanno dal *De ira* al *De clementia* e al *De beneficiis*. Ma poiché l'attività politica non è l'essenziale per la vita felice, è naturale che tale insegnamento si rivolga anche ad altri, e questi sono tutti i familiari e gli amici del filosofo, che divengono i destinatari dei suoi trattati. Appare così un'altra dimensione della filosofia, che è la conquista della «vita felice»; nell'opera di Cicerone questa dimensione esisteva – la si trova in ciò che possiamo intravvedere dell'*Hortensius* e nei frammenti ricostruiti alla meno peggio della *Consolazione*[259] – ma essa tendeva a eclissarsi accanto alla dimensione politica, evidentemente preponderante. In Seneca la filosofia ha *anche* la funzione di regolare la condotta di vita. Verso la fine della sua esistenza egli affermerà anzi che questa è la sua funzione principale, quasi unica. Ma esistono sufficienti indizi, nella sua opera anteriore al 62, per dimostrare che vi fu un'epoca nella quale egli riteneva non meno importante l'altra funzione, la parenetica politica e sociale.

Comunque sia, è chiaro che anche la conquista della saggezza e la meditazione sulle condizioni della felicità implicano la scrittura filosofica. Seneca lo ammette in una lunga lettera a Lucilio, quasi interamente dedicata a questo problema della scrittura, al ruolo che le compete nella vita contemplativa cui egli ormai si è totalmente consacrato:[260] «non ho smesso un momento di leggere. Le letture, penso, mi sono necessarie, primo perché non sia pago di me stesso, poi perché, venendo a conoscenza delle indagini altrui, possa formulare giudizi sui risultati e riflettere sulle ricerche da farsi. La lettura nutre la mente e la ristora quando è affaticata dallo studio, anche se richiede una certa applicazione. Non dobbiamo limitarci a scrivere o a leggere: la prima attività (parlo dello scrivere) induce a esaurire le forze; la seconda ti snerva e ti spossa. Bisogna, invece, passare dall'una all'altra e contemperarle in modo che la penna riconduca a unità quanto si è raccolto con la lettura».[261] Poi, para-

gonando il lavoro del filosofo a quello delle api, Seneca scrive che gli elementi raccolti con le letture devono essere accuratamente distinti e quindi trasformati, con un attento lavoro dello spirito, in una sostanza unica che sia di nostra produzione.

Ciò che Seneca non chiarisce in questa lettera, ma che indica poco dopo,[262] è che questa appropriazione di elementi estranei da parte del filosofo si opera appunto attraverso la scrittura: «Preoccupati del contenuto, non della forma, e non tanto di scrivere, ma di sentire ciò che scrivi, in modo da rivolgere a te e quasi di imprimerti nell'animo ciò che senti».[263] Questo consiglio ci autorizza a pensare che molti trattati di Seneca hanno come scopo non solo l'istruzione del dedicatario ma anche la formazione dell'autore stesso. La scrittura è, per lui, un modo di prendere possesso dell'idea: finché non è stata scritta, questa gli rimane estranea, come al pittore o allo scultore è estraneo l'oggetto, finché non lo ha preso e rivoltato in tutti i sensi, esaminato, misurato, per ricostruirlo in una immagine originale, che non è più una proiezione esteriore ma fa tutt'uno con il suo spirito. Per Seneca avviene la stessa cosa con la scrittura. E dobbiamo riflettere che questo o quel discorso, che può sembrarci pieno di retorica, cioè orientato totalmente verso gli altri, verso l'effetto da produrre, esprime in realtà un atteggiamento caratteristico dell'autore, che scompone l'idea nelle sue varie facce, ne mette in luce le potenzialità poetiche o retoriche nascoste, ne misura con una esperienza *in vivo* il potere sull'anima. In questo senso si può dire che ciò che pare, dal di fuori, desiderio di persuadere è, per Seneca, solo l'aspetto esteriore di questo movimento, tutto interno alla sua coscienza: la conquista dell'idea.

In questo senso, nella misura in cui vi è appropriazione delle idee venute da altri, e da fonti molteplici, si può parlare di un «sistema» di Seneca, la cui coerenza ultima è quella del suo stesso essere. Tale unità di fondo non dovrà mai essere dimenticata quando si distinguono, per meglio analizzarle, le «fonti» del filosofo: ciò che Seneca costruisce, o ricostruisce, con elementi presi all'esterno è una percezione unica della sua coscienza.

* * *

Fu soprattutto, pare, durante gli ultimi due o tre anni della sua vita che Seneca sentì il bisogno di ordinare in un *corpus* coerente la sua filosofia.[264] Non si può affermare che una tale coerenza caratterizzasse già le prime opere, quanto meno in modo cosciente; né d'altra parte si può dire che manchi del tutto, poiché le presunte contraddizioni che si è cerca-

to di rilevare si spiegano facilmente con il mutamento dei punti di vista. In realtà, sembra che la coerenza di quelle prime opere esista essenzialmente «in potenza», poiché davanti a ogni problema particolare Seneca operava, d'istinto, scelte fra loro compatibili, sia che la conciliazione tra le diverse tesi e le diverse prospettive appartenesse già alle sue fonti – alle sue letture – sia che il filosofo ne effettuasse la sintesi nel proprio pensiero.

Un buon esempio di questo metodo sincretistico, in cui la costruzione dialettica e la deduzione logica contano molto meno della scelta istintiva, «artistica», di uno schema atto a integrare argomenti e immagini presi un po' dappertutto, è fornito dalla *Consolatoria a Marcia*, l'opera filosofica di Seneca più antica tra quelle conservate. Il genere stesso della *Consolatoria* imponeva all'autore di accumulare gli argomenti più diversi. Non diversamente si era comportato Cicerone quando aveva tentato di combattere in sé stesso il dolore provocato dalla morte di Tullia.[265] Nella *Consolatoria a Marcia* si possono trovare proposizioni prese dai peripatetici, dai cirenaici, dagli epicurei, da Crisippo e da Cleante,[266] ma anche direttamente da Platone.[267] Abbiamo visto che la scelta del momento nel quale applicare la consolazione aveva, almeno nel caso di Marcia, risposto alle esigenze della terapeutica stoica.[268] Ricorrendo ai rimedi preconizzati da altre scuole, Seneca si mostrava infedele alle proprie convinzioni? Le sacrificava al piacere, tutto letterario, di produrre gli effetti desiderati? Ed era forse per questo in contraddizione con sé stesso?

Tra i primi argomenti teorici presenti in questa *Consolatoria*, Seneca ha inserito quelli che appartengono alla scuola di Aristotele. Egli riconosce che il dolore è una reazione naturale dell'essere davanti ai lutti – prova ne sia che anche gli animali lo sentono. Ma l'esempio stesso degli animali dimostra che questo dolore è limitato nel tempo e moderato nelle sue manifestazioni. Seneca si rifà quindi a una tesi aristotelica: che le emozioni, quali che esse siano, adempiono alla loro funzione naturale solo se sono moderate.[269]

Si obietta che questa concezione della vita affettiva è estranea allo stoicismo, che vi è un contrasto assoluto tra questa «metriopatia» e l'apatia stoica. A sostegno di questa idea si cita naturalmente la lettera 116, che esamina «se è meglio nutrire passioni moderate o non averne affatto». E Seneca aggiunge: «Gli stoici le eliminano [le passioni] i peripatetici le moderano». Poi dimostra che gli stoici hanno ragione. Così, tra l'epoca della *Consolatoria a Marcia* e l'«ultimo Seneca», la posizione del filosofo sarebbe cambiata; se si preferisce seguire il ragionamento di Quintiliano, si direbbe che Seneca, poco preciso in fatto di dottrine, si sia lasciato trascinare dall'ispirazione del momento.

Ma un tale ragionamento si basa su un'analisi frettolosa e imprecisa dei testi, su accostamenti arbitrari. In un'altra lettera a Lucilio, rispondendo all'accusa di insensibilità, così spesso formulata contro il Portico, Seneca nega la sua fondatezza. Sono gli aristotelici, dice, che fanno professione di insensibilità: «Il nostro saggio vince ogni avversità, ma l'avverte; il loro neppure l'avverte».[270] E nella stessa lettera in cui rifiuta di ammettere che esista un buon uso delle passioni e delle emozioni, concede che «tutte le passioni scaturiscono da un'origine, per così dire, naturale».[271] Anzi, egli ricorda che la vita spirituale comprende funzioni affettive in tre settori: la volontà, la «precauzione» (εὐλάβεια) e la gioia.[272] Questa dottrina, che gli stoici greci chiamavano delle εὐπάθειαι e che per Cicerone coincideva con le *tres constantiae*,[273] risale all'antico Portico.[274] La ragione che ha condotto Crisippo (o forse Zenone) a elaborarla è spiegata da Lattanzio: poiché le quattro «passioni» fondamentali sono considerate dagli stoici come malattie dell'anima, ma poiché d'altra parte i movimenti affettivi sono naturali e indispensabili alla vita interiore (*sine his nihil moveri, nihil agi posse*), è stato indispensabile sostituire alle passioni «viziose» delle «affezioni» soggette al controllo della ragione.[275] Così il saggio non resterà insensibile in mezzo agli oggetti esteriori, anzi proverà le «tentazioni» di ogni uomo, secondo natura; ma poiché appunto è saggio, saprà trasformare queste emozioni, essenzialmente indisciplinate, in affezioni divenute stabili poiché, tra l'impulso primitivo e la condotta, si è interposto il giudizio razionale.[276] Queste «affezioni costanti» sono tre, come abbiamo detto, mentre le passioni elementari sono quattro. Al desiderio (*cupido*) corrisponderà la volontà stabile, alla paura (*metus*) la «precauzione», al piacere (*laetitia*), la gioia serena (*gaudium*, χαρά). Rimane la quarta passione, la tristezza (*aegritudo*, λύπη): considerata una «alterazione dell'anima contraria alla ragione»,[277] essa non può essere in alcun modo sottoposta al dominio della ragione, poiché è un sentimento puramente negativo, che porta alla distruzione dell'essere e non alla sua esaltazione. Non esiste per il saggio alcuna «ragione» di addolorarsi, di deprimere il proprio animo e di rifiutare l'esistenza.

La dottrina stoica differisce dunque totalmente da quella di Aristotele e dei suoi discepoli; ma non per le ragioni abitualmente addotte. Gli stoici rifiutano sì le passioni, in un certo senso, e affermano l'esigenza di sopprimerle nell'animo; ma non si limitano a un'affermazione così generale; spingono l'analisi più lontano, e distinguono tra le passioni «positive», che la ragione può trasformare in elementi motori della vita interiore, e *la* passione negativa, una sola, che è la tristezza e che dipende dal non-essere. Tutte le passioni derivano da una causa naturale, l'emotività spontanea dell'anima, che mette in moto l'*impetus* (ὁρμή), elemen-

to essenziale dell'*animus* degli *animalia*.[278] La natura dell'emozione provocata dipende dall'opinione che accompagna questo impulso: l'opinione di un bene presente assume la forma del piacere (*voluptas*), quella di un bene futuro la forma del desiderio (*cupido*), quella di un male futuro la forma della paura (*metus*), quella di un male presente la forma del dispiacere (*aegritudo*). Se la ragione, chiamata a criticare l'atteggiamento spontaneo della coscienza, esprime il giudizio (*iudicium*) che tali opinioni possono essere giustificate razionalmente, le prime tre emozioni divengono delle *constantiae*. Ma è del tutto evidente che la ragione non potrà mai considerare come un vero male l'emozione in presenza di un *incommodum* reale – poiché non vi è altro male che il male morale, e l'anima del saggio non può ammetterlo in sé stessa. Le tre *constantiae* non possono avere altro oggetto che il Bene – cioè il Bello morale – presente o futuro e questo sia che si voglia conquistarlo o evitare il suo contrario, sia che se ne goda di già.

La sensibilità al dolore non può dunque essere se non una impressione spontanea, anteriore a ogni giudizio razionale – un «errore» circa la natura del male. Essa è «naturale», certo, ma appartiene all'ordine più basso delle cose naturali, alla materia bruta della vita cosciente. Non è una sensazione duratura, e cessa tanto più presto quanto il giudizio della ragione è più pronto a intervenire. Tale è, per l'esattezza, la dottrina contenuta nella parte «aristotelica» della *Consolatoria a Marcia*.[279] Il termine *modicum* applicato a questo dolore, nella misura in cui esso resta naturale, non deve trarre in inganno. Certo, la «fonte» ultima del concetto – con il suo riferimento alla misura – è aristotelica, ma Seneca non dice (proposizione che sarebbe stata ancora più caratteristica della dottrina aristotelica) che il dolore, se è naturale e se è moderato, è una cosa «buona», che ha un suo compito da svolgere nella vita cosciente e nella vita filosofica. Egli considera questa passione, con gli stoici, totalmente negativa e distruttrice. Per questo nella *lettera* 116 basa la sua dimostrazione sui pericoli dell'*aegritudo*, e solo a poco a poco affronta quelli insiti in ogni passione: egli astrae esplicitamente, come abbiamo visto, dalle *constantiae*, e invita Lucilio a operare una distinzione necessaria tra il campo della teoria pura e quello della vita reale della coscienza. Tale distinzione è resa sensibile dalla celebre *chrie* di Panezio, che esorta un discepolo presuntuoso a non credere che gli stessi criteri di moralità possano applicarsi allo *stultus* e al saggio. Il giovane aveva chiesto a Panezio se il saggio può innamorarsi. «Del saggio – disse – parleremo in seguito; io e te, che siamo ancora molto lontani dalla saggezza, non dobbiamo rischiare di cadere in un sentimento impetuoso e incontrollabile, che ci rende schiavi di altri e spregevoli a noi stessi».[280] Ciò che è vero in senso assoluto per

il dolore è vero anche, ma per lo *stultus* solamente, per le altre emozioni e passioni. Solo il saggio sarà capace di trasformarle, con il suo giudizio, in *constantiae*. Di conseguenza è necessario evitare le passioni, evitare tutte le situazioni in cui possono sorgere e se nascono, il che è inevitabile, fare tutto il possibile per frenarle, per contenerle, almeno, entro i limiti ristretti della natura. È chiaro che Seneca, anche quando attinge ad alcune nozioni dei peripatetici, lo fa nello spirito del Portico. Ciò gli è tanto più facile in quanto gli stoici hanno sempre tenuto conto delle argomentazioni della scuola di Aristotele, alla quale essi devono forse tanto quanto gli epicurei. L'una e l'altra corrente – stoici ed epicurei – sono, in larga misura, eredi del liceo.

Per queste stesse ragioni non devono sorprenderci le formule che rileviamo nelle altre *Consolatorie*. Seneca scrive a Polibio: «Io da te non pretenderò mai che tu non sia addolorato»;[281] e alla madre: «Io so che la cosa non è in nostro potere come non lo è nessun sentimento e tanto meno quello che nasce dal dolore».[282] In queste parole non vi è nulla che contraddica i principi dello stoicismo: prima di tutto non si tratta del «saggio», ma di un comune essere umano, che non è stato formato alla vita filosofica; e quand'anche si trattasse di un saggio, è impossibile sopprimere il primo momento della percezione, lo *choc* brutale del dolore – o di qualunque altra impressione forte.

Ma, continua Seneca, ciò che appartiene all'ordine della natura e dell'istinto deve rimanere tale. Il dolore, in sé stesso prodotto spontaneo della natura, non può durare a lungo se non viene rafforzato da una falsa «opinione» – ed è a questo punto che comincia il *vitium*, la malattia dell'anima. L'opinione è, per una parte, figlia della coscienza stessa e per un'altra parte, molto più importante, nasce dall'imitazione degli altri, dal sentimento che il nostro dolore è un dovere. Questa analisi, già abbozzata nelle tre *Consolatorie*, è ripresa, in forma più esplicita, nella *Consolatoria a Marullo*, sulla morte di un bambino in tenera età, contenuta nella lettera 99.[283] Stando a Cicerone, l'argomento avanzato da Seneca è preso da Crisippo,[284] a cui lo stesso Cicerone si sarebbe rifatto nella sua *Consolatoria*.[285]

Pure ripreso da Seneca è l'altro argomento stoico, quello che Cicerone attribuisce a Cleante e che consiste nel dimostrare che ciò che si teme, o di cui si soffre, non è in realtà un male.[286] Soffriamo non di un male effettivo, ma dell'illusione di un male, che è crudele solo nella misura in cui vogliamo considerarlo tale.[287] In realtà questa posizione, che consiste nell'affermare che il solo vero male è il male morale, che tutti i valori comunemente accettati sono solo un'illusione, è fondamentale nello stoicismo e risale, in ultima analisi, ad affermazioni socratiche di carat-

tere molto generale, che Zenone aveva fatto proprie.[288] Seneca si limita a mostrare, con alcuni esempi, che i pretesi mali sono in realtà o cose indifferenti o persino dei beni – come fa in quello straordinario elogio della morte, presentata come uno strumento di liberazione dalla sventura.[289] Cicerone, seguendo Crantore, aveva pure lui tessuto l'elogio della morte, ma lo aveva fatto nel descrivere la miseria «metafisica» della vita umana, considerata come una punizione inflitta alle anime.[290] La posizione di Seneca è ben diversa: consiste non nel negare che le cose della vita possano essere in qualche misura desiderabili e soddisfacenti, ma nel ricordare che queste soddisfazioni sono incerte e che, qualunque possa essere la nostra vita, felice o infelice, la morte è un asilo di pace. Ritroviamo qui l'eterno problema di Creso, evocato da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*, ma in tutt'altro contesto. Non è l'ultimo momento che decide della felicità o dell'infelicità complessiva di una vita, che consente di formulare un giudizio su di essa; quest'ultimo momento è *sempre* un bene (nella comune accezione del termine): concludendo una vita felice, la garantisce contro possibili sventure; ponendo fine a una vita infelice, è una liberazione. Questo elogio della morte non deve niente, dunque, né al pessimismo di Crantore né alla saggezza in certo qual modo sperimentale di Aristotele. È uno sviluppo logico della tesi fondamentale del Portico sui valori autentici. Non dobbiamo stupirci che Seneca sia rimasto, su questo punto, all'interno della dottrina.

Ma l'elogio della morte, per quanto conforme all'ortodossia del Portico, fa direttamente seguito, nella *Consolatoria a Marcia*, ad altri argomenti presi dall'epicureismo: perché temere la morte? Le leggende spaventose delle quali l'hanno circondata i poeti non hanno alcuna realtà. La morte è la fine dei nostri dolori, essa ci rimette nelle condizioni in cui eravamo prima di nascere. Sarebbe facile allineare in proposito numerosi passi, presi sia da Epicuro stesso, sia dal poema di Lucrezio, dove viene esposta la stessa dottrina.[291] Ma anche in questo caso gli imprestiti sono piegati da Seneca nel senso dello stoicismo. Comunque, nello svolgimento che il filosofo fa di questo tema non vi è nulla di contrario ai principi di Zenone: non vi è una sola parola che faccia supporre che l'anima perisca con la morte del corpo. Ciò che cessa di esistere (*nullus est*) è il corpo, soggetto ai colpi della Fortuna e luogo delle passioni. Così Seneca può evocare senza cadere in contraddizione, alcuni capitoli più avanti, il destino dell'anima liberata dal suo corpo.[292]

Un altro argomento, profondamente epicureo questa volta, è impiegato da Seneca: Marcia, che ha avuto da suo figlio grandi gioie, deve ricordarsi dei giorni felici, e tale ricordo è di per sé una consolazione.[293] Questo concetto richiama la definizione epicurea del piacere dell'anima,

che consiste nel prendere possesso in modo duraturo, per mezzo del pensiero, dei piaceri passati.[294] Seneca pare essere stato molto colpito da tale definizione, perché la cita con lode ancora nel *De beneficiis*.[295] Era stato preparato a comprenderne tutta la portata dall'insegnamento del suo maestro Attalo, che si serviva di questo argomento a proposito del ricordo che serbiamo degli amici defunti.[296]

Per contro Seneca considera come una vera e propria perversione una massima di Metrodoro che riferisce nella piccola *Consolatoria a Marullo*.[297] In una lettera alla sorella, Metrodoro diceva che esiste una voluttà nel dolore stesso, e che il saggio deve saperla scoprire. Seneca respinge questa strana voluttà e si rifiuta di far ricorso a un tale argomento, sia pure per consolare un amico. Come si vede, accettando su un punto la teoria epicurea della consolazione, egli la respinge su un altro, e non vi è nulla in questo che debba sorprenderci o ancor meno scandalizzarci: la gioia che ci dà il ricordo di una felicità passata dimostra che l'anima non rinnega ciò che è stata, che possiede la virtù, molto stoica, della *constantia*, l'accordo dell'io con sé stesso, indipendente dal tempo e dalla morte. Per contro il piacere prodotto dal dolore è mostruoso agli occhi di uno stoico. È contrario alla natura perché consiste nel trarre soddisfazione da ciò che distrugge il nostro essere, un dolore che, se non è un male *metafisico*, è comunque contrario alla nostra stessa esistenza e deve essere considerato come un «indifferente da respingere».[298] È chiaro che Seneca sceglie tra gli argomenti epicurei in base a un criterio ben determinato, accetta solo quelli che si accordano con le tesi stoiche, con i postulati fondamentali del sistema, e rifiuta gli altri, e a questo atteggiamento resterà fedele in tutta la sua opera.

Questa sua scelta non avviene necessariamente dopo un'analisi minuziosa e cosciente; è più verosimile che Seneca, scrivendo una *Consolatoria*, cioè una *suasoria* filosofica, si comporti da artista, da scrittore, e che sia il suo istinto a designare, per così dire *a priori*, le massime e le immagini suscettibili di nutrire una meditazione conforme alle sue opzioni profonde.

Si può dire lo stesso di un'altra serie di argomenti utilizzati nella *Consolatoria a Marcia*, che si possono ritenere derivati più particolarmente dai Cirenaici. Il tema è ben noto: l'anima preparata alla sventura soffre meno di quella che è colta alla sprovvista. È Cicerone ad attribuire l'idea ai Cirenaici.[299] Ma sin dal tempo di Apollodoro di Caristo, autore, verso il 279, dell'originale del *Formione* di Terenzio, e probabilmente fin dal *Teseo* di Euripide, il tema era passato nella filosofia popolare e noi possiamo seguirlo in Crisippo[300] e in Panezio.[301] Nella «diatriba» dei cinici esso aveva ispirato un paragone destinato a grande fortuna presso gli stoici romani. Prima di Crisippo, Telesio aveva assimilato la vita umana a un'ar-

mata esposta a ogni momento agli assalti del nemico.[302] La similitudine, ripresa da Posidonio e da Sestio Padre,[303] si ritrova in Seneca, che vi ricorre nella *Consolatoria a Marcia* per gli stessi fini.[304] La ragione è che l'idea stessa e la forma da essa assunta in una già lunga tradizione rispondono perfettamente alla dottrina del Portico. In questo non dobbiamo vedere nulla più che una propedeutica dell'*apatheia* e l'affermazione, più volte ripetuta dagli stoici come abbiamo ricordato, che l'elemento guida dell'anima, l'*hegemonikon*, deve regolare tutta la vita interiore, senza lasciarsi perturbare dalla violenza delle passioni, provenienti dal corpo.[305]

L'argomento infatti non riguarda solo il dolore, ma assurge a un valore più generale nella terapia delle passioni. Seneca se ne serve nella sua analisi dell'ira:[306] una delle ragioni per le quali ci irritiamo è che non abbiamo una piena coscienza della realtà, che pecchiamo per *imprudentia*. Ritroviamo la stessa argomentazione nel *De officiis* di Cicerone, che evidentemente la trae da Panezio[307] – eco forse, in quest'ultimo, della polemica di Carneade contro il Portico.[308] In fin dei conti l'argomento «cirenaico» rischia di essere, nella *Consolatoria a Marcia*, un imprestito diretto da Panezio – che sembra averlo utilizzato a più riprese nel Περὶ χαθήχοντος, nel Περὶ εὐθυμίας e, probabilmente, nel *De dolore patiendo*.[309] Il «sincretismo» filosofico non comincia con Seneca, ma molto prima: è inerente alle condizioni stesse del pensiero filosofico nel mondo greco.[310] Il «luogo comune» che Cicerone qui fa risalire ai Cirenaici, ma che altrove dice ispirato a Euripide dal suo maestro Anassagora,[311] è dunque da molto tempo integrato nello stoicismo, nel quale occupava un posto importante.[312]

Non è forse inutile ricordare che uno degli argomenti presentati da Seneca a Marcia per consolarla consiste nel farle immaginare la felicità dell'anima liberata dal corpo?[313] Seneca riprende qui il procedimento seguito da Cicerone dapprima nel *Somnium Scipionis* e poi, forse con maggiore convinzione, nella *Consolatoria*, e non vi è dubbio che questa concezione dell'anima divinizzata nel cielo degli astri appartiene allo stoicismo platonizzante,[315] quali che possano essere le sue origini più lontane. Talvolta Seneca parrà dubitare della sopravvivenza delle anime, considerarla come un mito incoraggiante, esaltante, ma non suscettibile di una dimostrazione risolutiva.[316] Ma gli accadrà anche di inculcare a sé stesso questa fede, di «persuadersi» volontariamente che le anime pervenute alla saggezza, cioè all'ordine e all'armonia interiori, conservavano la loro coesione abbastanza a lungo per attraversare senza pericolo le torbide regioni dell'atmosfera e giungere alle sfere della luce divina.[317]

Seneca poteva credere all'immortalità dell'anima personale o dubitarne, senza venir meno all'ortodossia. Sembra che Zenone considerasse

l'anima come un «alito duraturo», che viveva più a lungo del corpo ma finiva per dissiparsi.[318] Affermava inoltre che questa temporanea sopravvivenza si situava in un luogo che, stando a un passo piuttosto ambiguo di Tertulliano,[319] era vicino alla terra. A poco a poco, la dottrina si era evoluta su questo punto, precisandosi e integrandosi in un più coerente complesso di idee. Venne fissato il termine della sopravvivenza: le anime dovevano durare sino alla combustione del mondo quale noi lo conosciamo; poi, con Crisippo, fu ammesso che solo le anime dei saggi potevano accedere a questa limitata sopravvivenza.[320] Per contro, Panezio pensa che l'anima è troppo legata al corpo per non condividere il suo destino e che muore con esso.[321] Quanto a Posidonio, per quante incertezze si possano avere sulla ricostituzione del suo pensiero, non vi è dubbio che il discepolo di Panezio abbia preso le distanze dal suo maestro sostenendo la presenza di migliaia di anime nell'aria che ci circonda[322] – il che rappresentava forse un ritorno a Cleante.

È chiaro dunque che Seneca poteva credere all'immortalità dell'anima, alla sua sopravvivenza almeno temporanea, che sfociava nella fusione con l'anima universale, oppure pensare che essa periva con il corpo. Qualsiasi opinione su questo punto tanto dibattuto derivava da un atto di fede. Ed è questo esattamente l'atteggiamento di Socrate e del Platone esoterico di fronte alla morte: tutto ciò che riguarda l'aldilà e, più in generale, l'escatologia, appartiene al regno del mito o, come scrive Seneca nella lettera a Lucilio che abbiamo citata, a quello del sogno.

Se Seneca è così incline a credere, almeno in certe circostanze, alla immortalità dell'anima, si deve forse agli insegnamenti di Sozione, che l'aveva preparato a considerare l'anima come una prigioniera racchiusa nel corpo e ansiosa di tornare alla sua dimora divina.[323] E questi primi entusiasmi determinarono almeno alcune delle sue scelte di vita, senza peraltro distoglierlo dai postulati stoici fondamentali.

Le idee comuni e lo stoicismo

Se lo stoicismo è sempre presente alla coscienza di Seneca e costituisce il supporto principale della sua filosofia, non ne consegue che tutte le sue affermazioni, tutte le tesi da lui sostenute nelle opere a noi note debbano riflettere la dottrina del Portico, così come fu insegnata in un momento o nell'altro della sua storia. Gli studiosi moderni tendono a dimenticare che Seneca, se talvolta scrive per sé stesso, per impadronirsi meglio del proprio pensiero,[324] spesso scrive anche per istruire, per consigliare o guidare un amico. L'interlocutore del dialogo può essere il de-

dicatario occasionale dell'opera, ma può essere anche direttamente interessato al problema in discussione, e la maniera in cui questo è affrontato dipende dall'intenzione dell'autore. Accade allora che Seneca non possa appoggiarsi immediatamente alle tesi stoiche: il sistema, infatti, è troppo profondamente strutturato, le diverse parti sono troppo strettamente collegate fra loro perché sia possibile far accettare a chi non ne conosca i postulati, né le definizioni, né i teoremi, né il linguaggio caratteristico,[325] delle proposizioni che, in buona logica, sono il risultato di lunghe e dotte dimostrazioni. Seneca gioca allora d'astuzia; dissimula il fondo del suo pensiero e presenta la sua *suasoria* in un linguaggio più accessibile, traendone gli argomenti da «saggi» più vicini a coloro che non sono familiari con le sottigliezze dello stoicismo. Non espone in tal caso il contenuto esatto della propria riflessione, bensì un disegno approssimativo, proiettato sullo specchio deformante del modo di pensare comune, o, se si preferisce un'immagine platonica, l'ombra riflessa sulla parete della caverna.

Questo metodo si rivela chiaramente nel trattato sulla *Tranquillità dell'anima*. La nozione di *«tranquillitas animi»* (εὐθυμία) non è certo estranea allo stoicismo. La troviamo in Crisippo, ma solo come una delle forme della «gioia interiore» (χαρά) che riempie l'anima del saggio;[326] nella classificazione di Crisippo, essa confina con τέρψις e εὐφροσύνη. In realtà si tratta di un concetto ereditato da Democrito, per il quale era un aspetto del Bene assoluto.[327] Democrito la distingueva accuratamente dal piacere; interpretandola come un equilibrio dell'anima, una calma paragonabile a quella del mare non increspato da alcun alito di vento;[328] un tale stato d'animo esclude il timore, la paura degli dei e tutte le passioni.[329]

Gli epicurei, che assimilarono questa nozione, non sembrano aver accolto il termine con il quale la designava per lo più Democrito; preferivano quello di γαληνία, più immaginoso, meno compromesso col pensiero volgare[330] Εὐθυμία è infatti una parola «di tutti i giorni»; Platone la impiega in questo senso.[331] Solo gli stoici l'avevano accolta nel loro gergo tecnico,[332] dapprima timidamente perché incontravano la nozione nel linguaggio corrente; circa un secolo e mezzo dopo Crisippo, il termine ricompare nell'opera di Panezio, il cui Περὶ εὐθυμίας, dedicato a Elio Tuberone, fu composto dal vecchio maestro per completare il trattato già scritto per lo stesso sul tema *De dolore patiendo*.[333] Per analizzare la nozione di εὐθυμία, Panezio aveva ripreso le riflessioni di Democrito, come abbiamo già ricordato.[334] Democrito si preoccupava innanzi tutto di dare consigli pratici agli uomini del suo tempo, che la vita politica impegnava fatalmente nell'azione. E nei frammenti, abbastanza numerosi e significativi, che ci sono rimasti del Περὶ εὐθυμίας,[335] intravvediamo l'im-

magine di una saggezza tutta pratica, preoccupata innanzi tutto di dettare le regole di una vita sociale prudente; la prima di queste regole è quella di valutare accuratamente, prima di ogni azione, le difficoltà nelle quali essa rischia di trascinarci, e la seconda quella di evitare ogni esagerazione, ogni desiderio eccessivo.

Bisogna guardarsi, in primo luogo, dall'invidia, da una avidità irragionevole, che non vale a giustificare il pretesto di voler accumulare un'eredità per i propri figli.[336] Democrito era stato indotto, analogamente, a riflettere sulla vera natura della povertà e della ricchezza, dicendo che povertà e ricchezza non erano che nomi diversi dati alla mancanza di qualcosa e alla sovrabbondanza; chi manca di qualcosa non può essere ricco, chi non ne manca non può essere povero.[337]

Simili massime derivano dalla «prudenza» pura e semplice, da una disciplina della sensibilità e del desiderio. Esse non presuppongono una concezione filosofica coerente, assunta *a priori*, ma hanno un valore puramente pratico. A guardarle da vicino, anzi, sono poco compatibili con i principi direttivi dello stoicismo, poiché si propongono di dettare regole di comportamento relative a cose che gli stoici considerano, sin dall'origine della scuola, come indifferenti. Cicerone ha sottolineato molto bene questa contraddizione, che inficia il tentativo fatto da Panezio per determinare le condizioni della *tranquillitas animi* senza riferirsi al postulato fondamentale dello stoicismo, secondo cui «il solo bene è il bene morale, il solo male, il male morale».[338] Quali che fossero le ragioni di Panezio, al quale non era certamente sfuggita la difficoltà – questa indagine si inquadrava sicuramente nel suo sforzo per strappare lo stoicismo all'universo puramente astratto nel quale tendeva a rinchiudersi e per gettare le fondamenta di una terapeutica dell'anima – è certo che il ritorno a Democrito, che caratterizza il trattato di Panezio, indica un abbandono almeno temporaneo dell'ortodossia stoica. Secondo quest'ultima, la vera tranquillità non sarà realizzata al termine di un addestramento esteriore dell'anima, mediante una ascesi del desiderio e una disciplina sistematica dell'azione, ma sarà patrimonio del saggio fin da principio, gli sarà data come una conseguenza necessaria della saggezza. La tranquillità verrà dal centro della sua vita interiore, che è il giudizio (*iudicium*, la determinazione dei veri valori), non sarà qualcosa di accidentale, frutto di scelte prudenti effettuate di volta in volta secondo le esigenze esterne.

Non sappiamo se Panezio avesse stabilito questa distinzione in qualche punto del suo trattato. La testimonianza indiretta di Cicerone è troppo vaga per illuminarci in proposito. Ma è certo che Seneca distingue e che il dislivello fra i due «piani», quello della «prudenza» e quello

della saggezza creatrice, è perfettamente chiaro nella sua opera. Tutto l'inizio del dialogo con Sereno, a partire dai consigli destinati a illuminarlo sulla scelta di una carriera, discende dalla parenetica democritea. Si comincia con il precetto fondamentale del Περὶ εὐθυμίης: bisogna addossarsi un compito proporzionato alle forze che si hanno,[339] e tener conto del proprio temperamento. Poi viene la scelta degli amici.[340] Seguono le considerazioni relative al ruolo del denaro nella tranquillità dell'anima:[341] queste considerazioni, che tendono a indicare nella ricchezza una delle fonti più certe della sventura umana, sono in contraddizione con tesi stoiche ben affermate: le une, formulate già dall'antico Portico, autorizzavano e anzi incoraggiavano il saggio ad approfittare dell'amicizia del re per arricchirsi;[342] le altre, risalenti appunto al tempo di Panezio e del suo discepolo Ecatone, mostravano il valore sociale della ricchezza;[343] ma questo valore relativo, o piuttosto questa possibile utilità del denaro come strumento nelle mani del saggio, non impedisce che tale strumento diventi una causa di infelicità in un'anima non preparata dalla filosofia a servirsene in conformità con i valori autentici. Infine, il punto cui Panezio dedicò, sembra, la più grande attenzione nella sua opera dedicata a Tuberone era il modo di sopportare il dolore.[344] I rimedi proposti da Seneca sono quelli che già suggeriva Democrito: la pazienza ci insegna, con l'assuefazione,[345] ad accettare la sventura. Lo stesso effetto ha l'idea che è necessario piegarsi davanti a ciò che non può essere evitato[346] e che per contro non conviene disprezzare i vantaggi che si possiedono.[347] Quando Seneca, per giustificare questi precetti, fa appello alla «ragione», *ratio*,[348] non è del *logos* stoico che parla, ma della φρόνησις democritea.[349]

Seneca conclude questa parte del suo dialogo con un'argomentazione che ricorda molto da vicino un lungo frammento di Democrito, proveniente senza dubbio dal Περὶ εὐθυμίης o, comunque, ad esso strettamente affine: bisogna, dice Seneca, consentire ai propri desideri (*cupiditates*) di fissarsi obiettivi prossimi, che è ragionevole sperare di poter raggiungere.[350] Un tale precetto è, almeno in apparenza, diametralmente contrario alle idee spesso espresse da Seneca, alla sua ripugnanza nei confronti di ogni «metriopatia».[351] In realtà sappiamo che Seneca ammette, con i suoi maestri stoici, che esiste una funzione naturale del «desiderio», che quest'ultimo appartiene all'*animus* e che, senza di esso, ogni vita psicologica sarebbe impossibile[352] – lo ricordava, precisamente, all'inizio del *De tranquillitate animi*,[353] ma se questa concezione della vita psicologica è presente al suo spirito, qui non la utilizza per giustificare i propri insegnamenti. Egli si riferisce semplicemente alla «prudenza» democritea, che consiglia di limitarsi «a piaceri misurati», poiché le gioie troppo grandi, come

le troppo grandi delusioni distruggono l'equilibrio interiore.[354] Ed è ancora a Democrito che pensa, non solo quando, alla fine di questo discorso, afferma che il segreto della *tranquillitas animi* consiste nel moderare i propri desideri, ma anche quando aggiunge che non bisogna «lasciare alla sorte la facoltà di essere lei a fermarci».[355] La prima parte del precetto è conforme alla saggezza democritea,[356] ma la seconda contraddice espressamente una massima del vecchio saggio, secondo cui «l'audacia è l'inizio dell'azione, ma della sua fine è signora la fortuna».[357]

È difficile pensare che Seneca abbia preso tutta questa parte direttamente dal trattato di Panezio e, in particolare, che ne abbia tratto questa correzione della dottrina, tutta pratica, di Democrito. Nel *De officiis*, per il cui tramite conosciamo il pensiero di Panezio, non troviamo infatti alcuna menzione di un «limite» da assegnare ai desideri. L'uomo che si dedica alla vita attiva, l'uomo di Stato, non si preoccupa, secondo Cicerone, di limitare la propria attività. Se egli è affabile e diffida soprattutto dell'orgoglio,[358] non è, come Seneca consiglia a Sereno, per riservarsi «vie di ritirata», da tenere presenti come rimedio contro l'angoscia che accompagna le grandi fortune,[359] ma per conservare durante tutto il corso dell'esistenza l'equanimità e la costanza, che è una delle virtù del saggio.[360] Seneca non può consigliare a Sereno di realizzare in sé stesso l'equanimità senza avergli prima mostrato per quali motivi questa è una virtù. D'altra parte gli può insegnare che l'orgoglio nella fortuna è un pericolo, mentre l'affabilità, la facilità dei rapporti con gli altri costituiscono altrettante garanzie per l'avvenire, se un rovescio della fortuna ci toglie la prosperità.

Sembra dunque, se non del tutto evidente, quanto meno assai probabile che Seneca, insegnando a Sereno le vie che conducono alla tranquillità dell'anima, non si sia limitato a ricalcare il trattato di Panezio, ma si sia espressamente riferito a Democrito, del quale Panezio aveva già dato una interpretazione stoica, ben naturale poiché era dedicata a Elio Tuberone, un uomo già convertito allo stoicismo. Seneca finisce con l'aderire, pure lui, a tesi stoiche, ma ciò avviene nell'ultima parte del dialogo, quando fa balenare davanti a Sereno la felicità del saggio[361] come un mito esaltante. Usciamo qui dal campo della pratica e dei precetti per l'azione per entrare in quello della «protreptica» – la preparazione alla vita filosofica. Seneca rivela al suo giovane amico, sulla scia di Democrito,[362] che la felicità è cosa dell'anima, dopo avergli insegnato a evitare i tranelli più grossolani che minacciano l'equilibrio interiore.

Anche lui, come Panezio, propone una *interpretatio stoica* del «bene sovrano» di Democrito. Ma non lo fa allo stesso modo del suo predecessore. Mentre Panezio si interroga innanzi tutto sui mezzi per mantenere

l'equilibrio interiore nell'adempimento degli *officia media*, pensando al suo discepolo che era un senatore romano, Seneca allarga la discussione. Gradualmente conduce Sereno a scoprire che la tranquillità dell'anima sarà non la ricompensa della prudenza nell'agire, conforme agli *officia*, giustificabili ogni volta secondo ragione, ma il risultato di una vigilanza incessante, intesa a preservare la nostra anima dai *vitia*, dai cedimenti della volontà, dalle tentazioni della solitudine così come dai divertimenti mondani e dai capricci della moda.[363] Questa ascesi, alla quale è invitato Sereno, è giustificata con la promessa che gli fa Seneca; e questa si appoggia, a sua volta, su considerazioni molto generali, offerte all'intuito dell'allievo dall'autorità del maestro. Ciò non significa che Seneca rinunci alle argomentazioni tecniche, che sembrano aver tenuto un gran posto nel Περὶ εὐθυμίας di Panezio, a giudicare dall'armatura dialettica che costituisce la struttura del *De officiis*.[364] Seneca si basa, per quanto lo riguarda, sulla teoria stoica; sa, per esempio, che le angosce dello *stultus* hanno come causa un errore di giudizio sui veri valori; sa inoltre che la *mansuetudo*, la *justitia*, la *facilitas* si giustificano non tanto per i loro risultati, per le garanzie che ci danno per l'avvenire (è questa una considerazione democritea che riprendono più volentieri gli epicurei, quando fanno l'elogio dell'amicizia) quanto con il riferimento alla *conciliatio inter homines* – giacché la giustizia è una virtù che ha il suo premio in sé stessa e Seneca ne è ben consapevole.[365] La sua filosofia non si esaurisce nelle esortazioni a Sereno: è presente in essa, ma in potenza, come giustificazione implicita.

Queste osservazioni ci consentono forse di impostare meglio, in modo più equilibrato, il problema delle «fonti». Nel *De tranquillitate animi* vediamo che la fonte principale di Seneca è Seneca stesso: la sua meditazione sulla dottrina dell'εὐθυμία, una meditazione nutrita dalla lettura dei precetti democritei, che le forniscono gli elementi di una esperienza della tranquillità interiore, e anche dalla conoscenza del trattato di Panezio; è quest'ultimo a inserire la tranquillità dell'anima nel sistema stoico, a ricollegarla ai valori essenziali del Portico, che appaiono così applicati alle condizioni reali della vita romana. Ma il contributo di Seneca, lo ripetiamo, ha anche un altro significato: quello di mostrare le condizioni, interiori all'anima, che gli consentono di raggiungere questa tranquillità, di analizzare i rapporti che si stabiliscono tra gli stati dell'anima e i dati dell'esperienza. Analisi eminentemente concreta, come lo esigeva l'assunto – aiutare Sereno a veder chiaro dentro di sé – e come sin dalla sua giovinezza Seneca era incline a fare, se è vero che la sua filosofia aveva l'oggetto di realizzare non una perfezione del sapere ma una perfezione dell'essere.

Al centro della filosofia di Seneca, dello stoicismo classico, si trova l'idea della Natura. È lui stesso a confermarlo nel *De vita beata*: «Intanto, d'accordo con tutti gli stoici, io seguo la natura; è saggezza, infatti, non allontanarsi da essa e conformarsi alla sua legge e al suo esempio».[366] Questo principio, come è noto, fu formulato da Zenone,[367] ma all'interno della scuola non tutti i filosofi erano d'accordo sul significato da dargli, così come ricorda Cicerone. La conformità con la natura poteva essere interpretata in tre modi: da una parte, doveva derivarne una definizione della vita del saggio, «arricchita dalla conoscenza di tutto ciò che è frutto della natura» – e si trattava allora della «rettitudine nella condotta» elevata alla perfezione; dall'altra, si poteva applicare la formula a una pratica costante di «tutti i doveri comuni, o almeno della maggior parte»[368] – e Cicerone osserva che ciò riguarda i «doveri generici», e non i «doveri perfetti»: di conseguenza anche un uomo lontano dalla saggezza può pervenire a questo stadio della vita morale;[369] infine, la «vita secondo natura» può essere quella che si avvale degli oggetti e dei beni che sono conformi alla nostra natura (per esempio la fortuna, la gloria, la salute) – modo di vita che, rileva Cicerone, non è del tutto in nostro potere, poiché dipende non solo dalla maniera in cui ci rapportiamo a questi «oggetti naturali», ma anche dalla presenza di tali oggetti, che non dipendono da noi.[370]

Di queste tre interpretazioni o, se si preferisce, di questi tre livelli ai quali può essere riferita la conformità con la natura, Seneca evidentemente respinge il terzo: per lui, come ripete spesso, il Bene sovrano non può dipendere, nemmeno in parte, da circostanze che non sono in nostro potere. I *prima naturae* (o *apta naturae*)[371] sono visti da lui come coadiuvanti per la vita felice; non ne sono una condizione preliminare.[372] È questa una delle critiche che Seneca muove ai peripatetici[373] e anche agli epicurei, che per conseguire la felicità hanno bisogno che si realizzino certe circostanze esteriori.[374] Questa «benevolenza della sorte» è utile solo a colui che non ha ancora raggiunto la saggezza;[375] per il saggio è solo una cosa «preferibile», la cui assenza è tutt'al più fonte di scomodità.

Per ragioni analoghe Seneca non attribuisce grande valore al secondo livello di conformità con la natura, quello degli *officia media*, cioè dei comportamenti dei quali si può rendere conto «secondo ragione»,[376] ma che riguardano non l'*honestum*, il Bene morale, bensì le questioni «medie» o, se si preferisce, gli «indifferenti».[377] Questi *officia media*, lo sappiamo, erano stati oggetto di minuziosi studi ai tempi di Panezio e dei suoi discepoli. Seneca li distingue accuratamente dagli *officia recta*, i κατορθώμα-

τα, che riguardano i comportamenti ispirati da una virtù particolare.[378] Egli ammette che la pratica delle virtù implichi l'adempimento di tali *officia*,[379] e per lui è questo il mezzo di salvare quella parte della filosofia tradizionale che consiste in *praecepta*.[380] Ma non è molto disposto ad accettare le parenetiche che hanno come oggetto solo gli *officia media*, anche se tali *officia* implicano la conformità alla natura. Per esempio respinge i precetti relativi alla ricchezza o alla salute o a uno qualsiasi degli indifferenti. Nel migliore dei casi li considera solo come un mezzo pratico per giungere a una più giusta visione delle cose e consiglia di tenere presso di sé un *monitor* che combatta la tendenza all'imitazione e il potere nefasto della società.[381] A proposito della consulenza richiesta da Sereno a Seneca, abbiamo visto che quest'ultimo non si atteneva né alla saggezza pragmatica di Democrito né al metodo di dedurre le linee di condotta dai principi stoici. Egli cercava di persuadere l'amico che la *tranquillitas animi* non poteva essere il risultato di determinati comportamenti, ma di un atteggiamento dell'anima acquisito una volta per tutte, il che equivaleva a un totale rovesciamento del punto di vista. Seneca adotta un procedimento «centrifugo», opposto a quello seguito da Panezio. I precetti tradizionali possono ben contribuire a dare la tranquillità dell'anima, non possono però garantirla né renderla durevole se i comportamenti particolari, regolati dai precetti, diventano a loro volta «abituali» e non vengono a essere giustificati dall'atteggiamento interiore. È chiaro che la pratica degli *officia media*, per quanto conforme alla *natura*, è solo una prima tappa sulla via verso la saggezza.

Per Seneca, il *naturam sequi* assume dunque il suo significato più alto; è il principio regolatore della vita interiore, e, se si «segue la natura», anche in materie indifferenti al bene e al male morale il precetto assume tutto il suo valore solo in rapporto a quel principio.

Ma a questo punto insorge una difficoltà, inerente allo stoicismo stesso. Il concetto di *natura* è ambiguo. Esso comprende da un lato la realtà di tutto ciò che esiste, il complesso di quella che chiamiamo la «creazione», dall'altro lato la natura individuale, caratteristica di ogni essere particolare. Già Zenone, a quanto pare, non aveva spiegato chiaramente, su questo punto, il significato da dare alla sua formula.[382] Cleante, da parte sua, rifiutava di prendere in considerazione le nature individuali, affermando che il fine supremo consisteva nel vivere in armonia con l'insieme dell'universo.[383] Crisippo, al contrario, assimila i due aspetti, senza stabilire fra di essi la minima distinzione.[384] Abbiamo ricordato i termini in cui essa viene espressa: egli comincia a riferirsi alla *rerum natura*, cioè alla natura «comune»;[385] poi sotto forma di deduzione (*ergo*...), si riferisce alla natura particolare dell'essere umano.[386] Ed è la posizione di Crisippo

quella che Seneca adotta nel *De vita beata*. Poiché la saggezza consiste in un'adesione all'ordine universale, essa implica anche l'adesione alla natura particolare del saggio. Ma sarebbe errato pensare che l'adesione alla natura particolare sia solo un caso particolare dell'adesione alla natura universale. In realtà la *sapientia* ha due fonti: la conformità all'ordine del mondo (ed è questa la fonte cosmica della saggezza), e la conformità alla nostra propria natura, la *constantia* che ci mantiene simili a noi stessi. L'adesione all'ordine universale non comporta per la vita interiore le medesime conseguenze che produce, per ogni individuo, la realizzazione permanente della propria natura.

Aderire alla «natura universale» equivale a riconoscere in essa l'esistenza di un ordine razionale, persuadersi che l'universo è una Ragione in atto. Tale era la convinzione di Cleante quando celebrava Zeus, provvidenza universale. Seneca gli fa spesso eco: la natura è la persona stessa di Dio; è la ragione in sé – due proposizioni che non sono contraddittorie, poiché la Ragione, in quanto causa attiva, non può che essere materiale, come Dio.[387] Questa identità della Natura e di Dio, già ammessa da Zenone,[388] è riaffermata per esempio nel *De beneficiis*,[389] dove Seneca riprende forse uno spunto di Ecatone; ma non va dimenticato che Crisippo aveva composto un'opera sui Cariti, nella quale diceva che Zeus era «la Legge».[390] La stessa dottrina si ritrova, esposta più ampiamente, nel *De providentia* e nelle *Questioni naturali*,[391] e occupa nei *Libri di filosofia morale* un posto assai importante, tanto che Lattanzio la attinse da quest'opera.[392] Ma ciò che ci interessa soprattutto è la funzione che Seneca assegna all'identità dell'Universo e della Ragione nella conquista della saggezza.

La via della saggezza

Un passo di una delle ultime *Lettere a Lucilio* a noi conservate ci informa sulla concezione che Seneca ha dell'ascesa verso la saggezza: la prima tappa consiste nell'apprendimento dei valori veri.[393] Acquistiamo così una prima nozione della «totalità della natura» e della saggezza stessa,[394] tanto intimamente legata alla struttura della creazione. Poi interviene, in secondo luogo, la rivelazione del divino, in tutte le sue forme: «Ci rivela l'essenza e la qualità degli dei, che cosa siano gli inferi, i lari, i genii, le anime che sopravvivono sotto forma di divinità secondarie, la loro sede, la loro attività, il loro potere e volontà».[395] Dopo questa iniziazione ai misteri dell'universo, al mondo delle «anime», dell'invisibile (un invisibile materiale, poiché non esiste altro se non la materia), la saggezza espone il processo della creazione e la nascita delle cose, dimostrando

che la Ragione è presente in ciascuna di queste. A questo punto comincia lo studio dell'anima umana. Coronerà l'edificio, infine, lo studio degli «incorporei», cioè di ciò che è solamente «parola» e «linguaggio».[396]

Per la verità, questa ripartizione della filosofia in tre branche, etica, fisica e logica, è tradizionale; anteriore allo stoicismo, venne adottata dagli stoici e da quasi tutti i filosofi antichi. Ma le divergenze cominciano quando si tratta della disposizione di queste varie parti. Un passo non troppo chiaro di Diogene Laerzio sembra indicare che Zenone e, almeno in certi momenti, Crisippo, collocavano al primo posto la fisica, cioè lo studio della Natura, di tutto ciò che esiste; poi veniva la *philosophia moralis* (ἠθικόν), infine la dialettica (λογικόν).[397] Tuttavia forse lo stesso Zenone e certamente Crisippo, se si deve credere a Plutarco,[398] adottavano un ordine diverso, almeno nell'insegnamento. Crisippo metteva prima la logica, poi l'etica, infine la fisica; e all'interno della fisica poneva, ma solo all'ultimo posto, la conoscenza degli dei. Plutarco osserva che Crisippo non è fedele ai suoi principi, poiché «la dottrina degli dei... la mette abitualmente al primo posto e la tratta prima di tutte le questioni morali; che si tratti dei fini, della giustizia, dei beni e dei mali, del matrimonio e dell'educazione dei figli, o della legge e del governo, è chiaro che egli non affronta l'argomento senza imitare quei decreti governativi che cominciano sempre con l'epigrafe "Alla buona fortuna"; del pari, egli comincia i suoi scritti con Zeus, il Destino, la Provvidenza...».[399]

Qualunque cosa si pensi delle variazioni di Crisippo e degli altri stoici (come Aristone), rileviamo prima di tutto che Seneca ha, da parte sua, adottato un ordine sensibilmente diverso sia da quello di Zenone, sia da quello che Crisippo raccomandava per l'insegnamento e l'esposizione della filosofia ai giovani. Se concede un gran posto al divino nello studio della «*natura*» (e in ciò, a dire di Plutarco, segue almeno parzialmente Crisippo), d'altra parte fa precedere alla fisica la ricerca dei veri valori. Alla base della indagine filosofica si trova dunque quella che si potrebbe chiamare una «assiomatica», che è di natura essenzialmente morale. Stabilire il valore delle cose, per regolare le azioni, è già un procedimento caratteristico di Zenone,[400] distinto dalla definizione del Bene supremo, il τέλος, il Fine ultimo: tale procedimento riguarda gli «indifferenti», il mondo delle azioni medie, cioè dei *mores*, dei comportamenti individuali e pratici.

A. Le parti della filosofia

Questa «assiomatica» è una delle tre parti che Seneca distingue nella filosofia dei comportamenti (*philosophia moralis*). Ce lo dice espressamente nella lettera 89, dove ci ricorda come l'etica si componga di tre momenti distinti: in primo luogo attribuire un valore alle cose (*pretia rebus imponere*), poi, insegna a conoscere i meccanismi della nostra vita cosciente, a capire per quali cause si produce l'*impetus*, il movimento interiore proprio agli esseri animati in generale e all'anima umana in particolare; da ultimo viene lo studio dei comportamenti individuali, considerati in sé stessi.[401]

Nello schema proposto dalla lettera 90 – scritta sotto la stessa ispirazione – l'etica appare suddivisa; lo studio dei valori, che ne è il fondamento, è collocato *prima* della fisica. La conoscenza dei moti dell'anima è posposta a quest'ultima, della quale è un prolungamento. La natura dell'anima rientra infatti nel campo della fisica e, come vedremo, i suoi meccanismi sono spiegati da quelli dell'universo. È grazie alla conoscenza dell'*animus*, della sua natura, dei meccanismi che dipendono dalla sua sostanza, che si può sperare di controllare e dominare i movimenti del nostro mondo interiore.

Nello schema della lettera 90, come si vede, Seneca non parla delle azioni individuali, ma è evidente che questo studio dipende dalla «filosofia precettiva» (*philosophiae pars praeceptiva*),[402] che è un altro nome della parenetica. Già si è accennato in quale considerazione quest'ultima fosse tenuta da Seneca.[403] Egli precisa adesso che, nel sistema complessivo della vita saggia, la precettistica può costituire solo un capitolo secondario; la paragona alle foglie che spuntano sui rami di un albero. «Le foglie non possono germogliare da sé, hanno bisogno di stare attaccate a un ramo da cui trarre la linfa; analogamente questi precetti, da soli, marciscono; richiedono di essere strettamente legati a una dottrina filosofica».[404]

Si disintegra la vecchia suddivisione della filosofia che consisteva (stando alle nostre fonti) in una giustapposizione pura e semplice delle tre parti fondamentali. Il problema dell'ordine da stabilire fra queste parti si pone in termini nuovi: al primo posto viene la prima sezione della *philosophia moralis*, quella che tratta dei valori; poi tutta la fisica, alla quale si collega il resto della *philosophia moralis*, lo studio della psicologia e, di conseguenza, quello delle passioni; si dedurrà caso per caso la conoscenza dei comportamenti pratici. Ma la filosofia «*praeceptiva*» non costituirà in nessun senso lo scopo e il coronamento dell'edificio, come vedremo. Il percorso reale deve giungere a una meta del tutto diversa.

In questo edificio la dialettica (alla quale si aggiunge la retorica, che è

la sua parente prossima[405] poiché, insieme, queste due discipline abbracciano la scienza delle parole) ha un ruolo singolarmente modesto. Essa è considerata come la conoscenza degli «incorporei» o, se si preferisce, come una fisica di ciò che non possiede una sostanza corporea.[406] Ciò non può mancare di stupirci. La parte «logica» della filosofia è così relegata dopo la fisica, mentre, nella tradizione socratica e platonica, era considerata come la fonte e la condizione di ogni conoscenza. Proprio questo ruolo le assegnava Crisippo – almeno nell'insegnamento, giacché, come abbiamo ricordato, la collocava in testa alle tre partizioni classiche. Tuttavia lo stesso Crisippo, al contrario di Posidonio, più platonizzante, che definiva la dialettica «la scienza di ciò che è vero, di ciò che è falso e di ciò che non è né l'uno né l'altro»,[407] non credeva che la dialettica potesse, da sola, fornire il criterio della verità. Si limitava a dire che essa aveva come oggetto «i significanti e i significati»,[408] formula più vicina, almeno teoricamente, alla posizione adottata da Seneca. Ma è noto che Crisippo, temibile dialettico, aveva sviluppato questa «arte di ragionare» a proposito di una verità della quale la dialettica non forniva, di per sé, gli elementi principali. Per Crisippo, infatti, il criterio della verità risiede nella rappresentazione complessiva; è fornito, in ultima analisi, dai dati sensoriali.

Seneca, in ciò, segue Crisippo e su questo come su altri punti si distanzia da Posidonio. La dialettica, ai suoi occhi, non può fornire alcuna garanzia circa la verità delle cose; essa consiste, tutt'al più, in un'opera di coordinamento del linguaggio che gli conferisce una coerenza interiore; ma non può travalicare il dominio delle parole per invadere quello delle cose, che sono dei *corpora* e seguono, nei loro rapporti reciproci, le leggi generali della fisica.

Ci spieghiamo allora come mai Seneca possa, senza venir meno alle tradizioni della scuola se non in apparenza, manifestare nelle *Lettere a Lucilio* un disprezzo evidente per la dialettica. Questo disprezzo affiora abbastanza presto nella *Corrispondenza*, fin dalla lettera 45,[409] e si accentua nelle ultime lettere conservate, quando si pone il problema se le virtù siano degli enti corporei e se la saggezza (*sapientia*) e il fatto di essere saggio (*sapere*), siano entrambi dei beni, oppure se questa qualifica possa essere legittimamente attribuita solo alla *sapientia*. Tali discussioni, dice Seneca, che partono dalle definizioni e le combinano in tutti i modi possibili, non riguardano la realtà – e in primo luogo la realtà suprema, che è l'ordine del mondo; occupano tutt'al più, all'interno del pensiero filosofico, un cantuccio remoto, del quale è possibile trascurare lo studio senza conseguenze negative.

È in questa struttura generale che bisogna ricollocare il pensiero filo-

sofico di Seneca. Tale struttura è esplicitamente richiamata solo alla fine delle *Lettere a Lucilio*, ma pensiamo che questa sia solo una conseguenza del carattere delle opere che abbiamo conservate. Una simile esposizione non era concepibile se non all'interno della *Corrispondenza*. Se ne trova traccia nell'ordine stesso dato da Seneca all'insegnamento che impartisce al suo amico, un ordine che riproduce fedelmente lo schema della lettera 90. Nel momento in cui decide di intraprendere lo studio della filosofia, Lucilio desidera naturalmente leggere gli autori che ne hanno trattato. Seneca glielo sconsiglia formalmente.[410] Più tardi, invece – ma solo due o tre anni dopo – discuterà con lui problemi teorici, problemi dottrinali più tecnici, pur facendogli notare che tali *quaestiunculae* non riguardano l'oggetto essenziale, che è il raggiungimento dell'equilibrio interiore.

Tale equilibrio sarà raggiunto solo al termine di un lungo apprendistato il cui primo stadio è appunto la scoperta dei valori autentici: il valore del tempo, il senso della morte, dell'amicizia, della ricchezza e della povertà – quelli che i moderni definiscono talvolta sdegnosamente, i «luoghi comuni» della filosofia morale. Per questa determinazione dei valori fondamentali, Seneca si serve di tutto ciò che può illuminare l'anima del suo discepolo, ed è a tale scopo che utilizza così ampiamente, come abbiamo tentato di dimostrare altrove, le formulazioni così incisive e profonde dell'epicureismo.[411]

Ma ciò che vale per le *Lettere a Lucilio* vale anche per le *Consolatorie*, dove si incontra lo stesso eclettismo, diretto agli stessi fini;[412] e in tutta la sua opera, ogni volta che si rivolge a un uomo non iniziato alla vita spirituale, Seneca ricomincia sempre lo stesso percorso; gli illustra il valore reale delle cose e si sforza di liberarlo dalle illusioni imposte dall'opinione pubblica, dalle abitudini, dalle convenzioni sociali, in breve di modificare il suo giudizio e di consentire il funzionamento indisturbato della sua ragione.[413] Ciò vale per il *De ira* quanto per il *De constantia sapientis* (la vera natura della *iniuria* e della *contumelia*) o per il *De tranquillitate animi* (in cui sono passati in rassegna i diversi valori dell'opinione). Così appare chiaro che sin dai tempi del *De ira* Seneca praticava questo metodo, molto simile a quello di Socrate che comincia col criticare le idee correnti e col purificare lo spirito del suo interlocutore, liberandolo dai pregiudizi di cui era ingombro. Teniamo presente che questo ritorno al socratismo non sarà l'aspetto meno importante dello stoicismo romano posteriore a Seneca.[414]

Ma se la critica dei luoghi comuni e la determinazione dei valori autentici, nell'ordine stesso della prudenza e della «prassi», deve essere il primo passo del *proficiens* e la condizione stessa della sua iniziazione, ciò

pone inevitabilmente, a chi si propone come sua guida, un problema teorico molto preciso: in base a quale criterio determinare tali valori? Ci si deve accontentare di quelli indicati dal *consensus* dei filosofi di ogni scuola come i veri valori, capaci di condurre alla felicità? Se così fosse, la formazione del discepolo si ridurrebbe a una semplice retorica dell'etica; basterebbe ripercorrere i luoghi comuni della letteratura morale, declamare, con i cinici, contro la violenza e contro l'ambizione, fortificare le anime, con gli epicurei, contro la paura della morte, insomma fare ciò che i critici moderni imputano troppo spesso a Seneca.

Ma basta leggere con una certa attenzione un trattato come il *De vita beata* per comprendere che i temi diatribici tradizionali non esauriscono la filosofia di Seneca. Alcuni di essi, come l'invettiva contro la ricchezza, sono persino rifiutati – e non solo, possiamo esserne certi, perché una tale invettiva si ritorceva contro lo stesso Seneca. Il valore reale del denaro per l'azione, come pure i suoi pericoli politici, e soprattutto spirituali, il ruolo del dolore e quello del piacere all'interno del «sistema umano» sono analizzati per sé stessi. Abbiamo detto come il *De vita beata*, sul problema delle ricchezze, riprendesse le tesi del *De beneficiis*: la dottrina accennata nella prima di queste opere e sviluppata nella seconda è ben più comprensibile di quanto non fossero le diatribe ciniche. Lo stesso vale per il dolore o per la morte, e per tutti gli altri temi. Seneca si riferisce a una concezione dei valori che gli è propria e che per l'essenziale proviene dallo stoicismo, ma che nella sua rielaborazione si rivela estremamente coerente. La «retorica morale» dipende, nel migliore dei casi, dalla propedeutica: è per non aver compreso il suo carattere provvisorio che troppi studiosi moderni negano la profondità e l'originalità filosofica di Seneca.

B. *L'uomo e il mondo. La conoscenza*

Per Seneca, come per tutti gli stoici che si richiamano a Zenone, la sola fonte di conoscenza risiede nella sensibilità, che ci svela la realtà del mondo. Nella lettera 113 egli descrive nel modo più ortodosso il percorso della sensazione nello spirito di ogni essere animato. «Ogni animale razionale non agisce se non sotto lo stimolo di un'immagine, poi prende lo slancio e quindi l'assenso conferma questo slancio. Ecco cos'è l'assenso. Devo camminare: camminerò solo quando lo avrò detto a me stesso e avrò approvato questa mia idea».[415] Ma già nel *De vita beata* si incontra la stessa descrizione, che mostra come la ragione non può allontanarsi dai dati sensoriali per innalzarsi alla verità.[416]

Seneca condivide dunque il sensismo integrale di Crisippo[417] e ne accetta tutte le conseguenze, per esempio l'idea che la sola realtà è quella degli individui, che i concetti generali non esistono in natura in quanto sono solo astrazioni operate dallo spirito umano, che procede per analogia.[418] Egli rifiuta dunque, almeno su questo punto, qualsiasi concessione al platonismo. Per lui la «natura» (vale a dire, a rigore, il «fatto di nascere» secondo l'ordine dell'essere universale) ha dato all'uomo non la conoscenza ma dei *semina*, dei germi di conoscenza. E tali germi possono svilupparsi solo grazie al contatto che i sensi stabiliscono tra la nostra anima e le cose, prese una per una.[419] L'intera vita spirituale si realizza sulla base di questo empirismo morale e all'interno dei suoi quadri.

In tali condizioni, ogni teoria del valore non potrà avere altro fondamento e altra prospettiva che la determinazione delle condizioni reali necessarie al nostro inserimento nelle cose, la scoperta dei rapporti fondamentali che ogni essere umano ha con la sua creazione, la «natura» nel senso più generale. Questa meditazione, come si vede, trascende nettamente qualsiasi retorica morale. Lo stoicismo forniva gli elementi di una simile valutazione delle cose e delle azioni, grazie alla nozione di οἰχείωσις, che i Romani, almeno da Cicerone in poi, traducono con *conciliatio*, e che si definisce come la tendenza propria di ogni essere vivente, dalla pianta all'essere umano, alla conservazione della propria esistenza. Questa nozione è già attestata nel pensiero di Zenone[420] e la si ritrova in tutta la storia della scuola. Quale che sia la sua origine reale,[421] essa assunse nello stoicismo una grandissima importanza. È di qui che Catone, nell'esposizione del sistema che gli attribuisce Cicerone nel III libro del *De finibus*, deduce i suoi principi generali.[422] Seneca vi si riferisce abbastanza spesso: per esempio nel *De beneficiis*, dove accenna alla notorietà del concetto (nel trattato è ripresa sicuramente, su questo punto, la dottrina di Ecatone, che è la sua fonte principale),[423] e anche nella corrispondenza con Lucilio, fin dalle prime lettere.[424] Ma è al termine di questa stessa corrispondenza che la teoria si trova esposta in modo molto preciso,[425] nel momento in cui Lucilio è sufficientemente iniziato allo stoicismo per comprenderne la natura e la portata. La teoria è presentata sotto forma di un dialogo tra lo stesso Seneca e un contraddittore, che enumera tutte le obiezioni dirette contro di essa dagli avversari degli stoici, e principalmente dagli epicurei, le cui critiche occupano naturalmente il primo posto. Ma non vi è dubbio che Seneca parli a proprio nome, quando difende l'idea di *conciliatio*.

Per lui la *conciliatio sui* è una legge della natura, una conseguenza dell'essere. Essa è consustanziale alla «natura», cioè all'emergere di un essere particolare, che viene al mondo all'interno della creazione tutt'intera.

La *conciliatio sui* può essere osservata, per esempio, nel grano, il cui stelo, a mano a mano che la pianta cresce, si adatta alle nuove necessità imposte da questo sviluppo. Lo stelo, inizialmente, è debole, poi si rafforza per sostenere la spiga, e quando questa è matura e pesante, diviene abbastanza resistente da non cedere sotto il peso.[426] La stessa armonia esiste nell'essere umano fin dall'infanzia e anche in tutti gli animali che, per un istinto della natura, fuggono tutto ciò che costituisce una minaccia per la loro vita e cercano ciò che può servire a conservarla.

Gli avversari dello stoicismo osservano che questa meravigliosa capacità di adattamento non può essere un frutto della natura, poiché bisognerebbe allora attribuire a tutto ciò che vive, persino alle piante, un'inverosimile consapevolezza dei propri bisogni. I bambini, per esempio, dovrebbero «nascere dialettici»[427] per realizzare appieno la loro natura di esseri viventi dotati di ragione. A queste argomentazioni Seneca contrappone l'esperienza: l'adattamento di ogni essere alla propria sopravvivenza è un fatto, è una realtà sin dalla nascita, non è l'effetto di un addestramento, non dipende dal piacere e dal dolore, poiché il bambino piccolo, ad esempio, si sforza e soffre per giungere, nonostante tutte le difficoltà, ad assumere la posizione verticale – mentre gli sarebbe così facile camminare a quattro zampe! Questo fatto, che non è possibile negare, deve essere spiegato. La *conciliatio sui* non può essere il frutto di una riflessione, e ancor meno la conclusione di un ragionamento, poiché si manifesta in esseri visibilmente sprovvisti di ragione. Deve essere originaria, derivare dalla più immediata presa di contatto con il mondo, da quella che si potrebbe chiamare una «conoscenza grezza», anteriore a ogni linguaggio, a ogni formulazione verbale. Seneca contrappone così un modo di conoscenza puramente sensoriale, che indica gli oggetti nella loro realtà bruta (oggetti esterni ai quali l'essere si adatterà, ma anche oggetti interni, sensazione immediata del corpo, che deve adattarsi ai primi), e un altro modo di conoscenza che passa per il linguaggio, per le parole che descrivono gli oggetti ma che rimangono degli «incorporei», senza altra realtà materiale né oggettiva che non sia una vibrazione sonora dell'aria.

In tali condizioni la *conciliatio sui* è il frutto dell'esistenza stessa di un essere individuale, ne è la conseguenza logica; se la Ragione domina il mondo – e per ipotesi Ragione ed Essere, cioè esistenza, sono identici – non si può ammettere, a meno di non cadere nell'assurdo, che ogni essere voglia il proprio annientamento. Diversamente la creazione rinnegherebbe sé stessa, non sarebbe *concors sui*. Questa prima evidenza fornisce il criterio di ogni valore: sarà degno di considerazione ciò che, per ciascun essere, contribuisce a garantirne la sopravvivenza; e inversa-

mente sarà respinto tutto ciò che la mette in pericolo.[428] Si definiscono così le «esigenze primarie della natura», i *principia* (o *prima*) *naturae* (πρῶτα χατὰ φύσιν). Come abbiamo visto, Seneca fa allusione a questi *prima naturae* nel *De vita beata*;[429] e la stessa dottrina sembra presente al suo spirito in certi passi della *Consolatoria a Elvia*;[430] è questa dottrina a giustificare l'ascetismo (almeno teorico e programmatico) al quale Seneca invita il suo amico Lucilio fin dalle prime lettere;[431] essa serve a definire il *minimum* di dipendenza verso le cose richiesto per la conservazione del nostro essere e al tempo stesso fornisce un criterio del valore.

Tuttavia i *principia naturae* possiedono solo un valore pragmatico. In realtà essi appartengono all'ordine delle cose indifferenti: è possibile farne un uso sia buono sia cattivo e, d'altra parte, può servirsene tanto il saggio che il pazzo, tanto l'uomo dabbene che il buono a nulla (*nequam*). Per questo motivo l'ascetismo, anche se rende alle cose il loro valore naturale e sgombra il campo dalle illusioni dell'opinione, non è assolutamente sufficiente per giungere al Bene sovrano: i *principia naturae* consentono di *essere*, non permettono di *essere saggio*. Per salire da un piano all'altro occorre una vera e propria trasmutazione dei valori: Seneca stesso ci informa che il passaggio dallo stato di *proficiens* (lo stadio che consiste nello scoprire la «natura» nei fatti) a quello di *sapiens* avviene con una sorta di trasfigurazione,[432] con la scoperta non più di valori di fatto, legati alla pura e semplice esistenza, ma dei valori relativi all'*honestum*.

Questa distinzione tra i due campi è difficile da cogliere. Essa rimane oscura finché si resta al di qua del confine che separa le due province della vita spirituale. Diviene veramente comprensibile solo una volta superato questo limite. La difficoltà non è specifica di Seneca; è inerente all'esperienza interiore dello stoicismo, nella misura in cui questo non è considerato come un puro edificio dialettico, una matematica del mondo. Catone incontra la stessa difficoltà nel discorso che attribuisce a Cicerone. L'atto perfetto, il χατόρθωμα, in contrapposizione agli *officia media*, è descritto con l'aiuto di un paragone tra l'attività del saggio e quella dell'attore; il saggio e l'attore (*artifex*) si rassomigliano in quanto entrambi esercitano una attività «gratuita», che ha il suo fine unicamente in sé stessa e non si propone di agire sulle cose. L'azione del saggio ha pure, naturalmente, un'influenza sulle cose, ma non riceve il suo valore dai risultati materiali prodotti in questa direzione: il pilota, se riesce a condurre in porto la sua nave, avrà ben agito; avrà agito male nel caso contrario – ciò è evidente dall'esterno; il danzatore, da parte sua, non lascerà nel mondo delle cose nessuna traccia del suo successo o del suo fallimento: è la sua danza stessa, con la forma che assume, a possedere un

valore. E lo stesso avviene per il saggio: di per sé stesso il risultato dei suoi atti, constatabile dall'esterno, appartiene all'ordine delle cose indifferenti, come tutto ciò che è materiale.[433] Mentre la bellezza della danza, come quella dell'azione saggia, può essere colta solo dallo spirito.

Seneca aderisce totalmente a questa concezione, che pare essere stata già presente in Aristone, se a quest'ultimo si attribuiscono le tesi esposte e discusse nella lettera 94;[434] egli si limita a osservare che si giunge solo lentamente e tardi a questa trasfigurazione dell'anima.[435] Egli non nega che sia questo il fine della vita filosofica: l'anima giunta a questo punto può agire solo «rettamente».[436] Ma, tra questo e l'istinto della *conciliatio sui* che si manifesta fin dalla nascita, ce ne corre. Tra i due estremi, com'è possibile scegliere la via giusta?

C. Il giudizio e la ragione

Ma innanzi tutto, in che cosa consiste la «saggezza», che è lo scopo della ricerca filosofica? Seneca le dà diversi nomi. Talvolta parla di *perfecta ratio*,[437] talaltra di *mens composita*[438] o di *mens optima*.[439] Qualunque sia il termine impiegato (solo il primo appartiene al linguaggio tecnico dello stoicismo, gli altri due si sforzano di descrivere il loro oggetto), si tratta di ciò che gli stoici antichi chiamano διάθεσις,[440] un *habitus animi*[441] e da questo *habitus animi* dipende tutto il meccanismo dell'azione «retta»; lo stesso meccanismo, a parte il punto di partenza diverso, che regola qualsiasi azione umana. «Un'azione non sarà onesta – scrive Seneca – se onesta non sarà la volontà da cui l'azione deriva. E d'altra parte, la volontà non sarà onesta, se non sarà onesta la disposizione di spirito da cui la volontà deriva. A sua volta, la disposizione di spirito non sarà la migliore se non avrà appreso le leggi dell'intera esistenza e non avrà ricercato che giudizio si debba esprimere in ogni fatto, se non avrà ricondotto le cose alla verità».[442]

Una tale descrizione dell'azione retta è conforme alla psicologia classica degli stoici, alla quale Seneca si riferisce spesso, come abbiamo ricordato.[443] Il momento essenziale di ogni azione risiede nel giudizio che la approva, che impedisce o consente lo sviluppo dell'*impetus* riflesso, provocato dalla rappresentazione, emanante così dall'esterno come dall'interno. Questa è già la dottrina del *De ira*, in cui Seneca sostiene che il movente primario della collera è la percezione di una *iniuria*, ma nega che una simile percezione scateni un *impetus*, un riflesso incontenibile, come possono esserlo le vertigini, un'emozione provocata da cattive notizie o da uno spettacolo orribile. Tali riflessi appartengono alla catego-

ria degli *impetus*, ma non sono controllabili dalla volontà, dunque dalla ragione. La prima reazione provocata dalla *iniuria* è di questo tipo,[444] ma non si tratta ancora dell'ira; questa appare quando vi è non solo emozione, ma desiderio cosciente di nuocere, di restituire il male che si crede di aver subìto. Il giudizio interviene appunto nella ratifica dell'*opinio*, l'impressione, ancora irrazionale, che tende a scatenare l'azione. Il saggio, sensibile all'oltraggio come ogni essere umano (questa sensibilità è evidentemente una manifestazione e una conseguenza della *conciliatio sui*), ne misurerà subito l'esatto valore, si renderà conto che questa *iniuria* è, in realtà, un torto immaginario, che non può ferire il suo vero essere. E ciò basterà a smorzare l'accesso di ira, a escludere ogni pensiero di vendetta.

Questa analisi, valida per l'ira, è implicitamente presente nel *De constantia sapientis*, dove tutta la dimostrazione si propone il fine evidente di illuminare il giudizio di Sereno: se si riesce a persuaderlo che qualsiasi *iniuria*, qualsiasi *contumelia* è solo illusione, che la sua personalità profonda non ne è colpita, il cruccio (*aegritudo*), che segue abitualmente la percezione di tali offese e di tali pretesi danni, non potrà più prendere possesso dell'anima. Infatti non è più solo l'azione «riflessa» che, come nel caso dell'ira, dovrà essere accettata e poi approvata dal giudizio e dalla volontà; è anche l'emozione che richiede il consenso del soggetto e quasi la sua complicità:

«Nessuno tra quegli impulsi che colpiscono accidentalmente l'animo deve esser chiamato passione (*ad fectus*): quelli, per così dire, l'animo li subisce più che generarli. Quindi la passione si ha non quando ci si turba all'idea di qualcosa, ma quando a questa idea ci si lascia andare e si segue questo moto fortuito».[445]

Dopo il primo shock comincia quello che si potrebbe chiamare il dialogo del corpo e dell'anima. Il corpo percepisce e subisce; l'anima subisce inizialmente, ma poi rinvia, respinge, accetta, secondo una libera determinazione. Tutto ciò dipende dal suo giudizio. È quest'ultimo a determinare sia l'autonomia dell'anima sia la sua soggezione alle cose esteriori: nel secondo caso, essa è prossima all'*anima* rozza delle piante e degli animali, nel primo e solo in esso supera gli umili valori della *conciliatio sui* e giunge alla pienezza umana. Il giudizio sarà come una sorta di chiave di volta di tutta la vita morale.

Il giudizio può essere viziato da numerose cause. Talvolta lo è perché l'anima non possiede le conoscenze necessarie – la *scientia* – per formulare un giudizio valido: allora l'anima è soggetta alla *opinio*, alla congettura; questa era la concezione già difesa da Zenone.[446] Seneca pensa e ripete volentieri che la prima condizione di un giudizio retto è la conoscenza del reale (*scientia rerum*);[447] per quanto le cose, il reale nella sua totalità ap-

partengano alla categoria degli indifferenti, è questo dato che mette in moto tutta la vita mentale e spirituale. Nella morte, nel nulla, non vi è filosofia né saggezza. Una conoscenza esatta delle cose è dunque la condizione primaria di ogni attività mentale, il suo punto d'appoggio. Questa conoscenza implica, naturalmente, una rivalutazione di ogni elemento del reale, e si ritrova così la prima tappa del cammino verso la via della filosofia; essa conferma i valori scoperti, ma supera di molto, con tutto il dislivello che può esistere tra una «opinione» e una «conoscenza», la percezione prima di tali valori.

Un'altra ragione per cui l'ignoranza pura e semplice è suscettibile di inficiare il giudizio sono le «infermità» (ἀῤῥωστήματα) e le «malattie» (νοσήματα) dell'io interiore. Le prime sono debolezze dell'anima, le seconde sono opinioni fortemente sentite che concernono un valore falso.[448] Tale è la dottrina di Crisippo, cui Seneca nel complesso aderisce. Egli distingue, in modo forse un po' più preciso, le «emozioni» divenute abituali, che sorgono improvvisamente nell'animo e che, con la loro ripetizione, divengono malattie – essendo definibili come perversioni inveterate, incancrenite, come l'amore per il denaro o l'ambizione.[449] Quali che siano le sfumature di differenza tra l'insegnamento di Crisippo e la dottrina di Seneca su questo punto, entrambi concepiscono allo stesso modo il meccanismo dell'errore. Per entrambi, questo dipende da un cedimento dell'anima a un moto affettivo, a un riflesso legato al corpo. Questo cedimento è tanto più difficile da contenere in quanto è divenuto abitudine.

Di conseguenza due serie di cause stravolgono il giudizio: l'ignoranza, qualunque ne sia l'origine, e, d'altra parte, il cedimento abituale all'irrazionale. Due fattori cui bisognerà, nei limiti del possibile, impedire di esercitare la loro azione nefasta. La via verso la saggezza sarà dunque duplice: da una parte il progresso verso la conoscenza, dall'altra l'apprendimento del dominio di sé. Al termine del percorso, il *proficiens* dovrà acquisire la sicurezza e l'indipendenza del giudizio, che sono le condizioni indispensabili della vita filosofica e della vita felice. Seneca lo afferma nel *De vita beata*, quando definisce la vita felice come quella che si è imperniata stabilmente, senza possibilità di cambiamento, su un giudizio retto e sicuro;[450] questa stabilità di giudizio (*constantia*) nei confronti dell'errore e della tentazione, garantisce l'anima contro gli attacchi dell'emozione e le conserva il suo equilibrio, quali che siano le minacce della Fortuna.

La saggezza consiste dunque nella facoltà di far intervenire in ogni momento, nel pensiero e nell'azione, e in modo immediato, la «ragione», vale a dire il giudizio retto.[451] Questo intervento si produrrà sponta-

neamente; non avrà bisogno di essere preceduto da una decisione né da un ragionamento giustificativo. Il divario che separa una coscienza incamminata sulla via della saggezza dalla coscienza del saggio sta proprio nel fatto che quest'ultimo non ha bisogno di riflettere, di calcolare, di chiamare a sé stesso la linea di condotta prospettata, prima di adottarla o di respingerla. Fin dal primo momento il suo comportamento è perfetto, *a susceptione prima* – così diceva Catone nel *De finibus* – come è perfetta, senza esitazione né calcolo, la danza del buon attore.

Un tale atteggiamento che innalza il saggio al di sopra di tutte le debolezze umane, lo libera dagli impulsi emotivi e, a maggior ragione, dalla tirannia delle passioni, non può essere raggiunto d'un sol colpo, fin dall'inizio dell'iniziazione filosofica. Deve essere la conclusione e la ricompensa di una lunga ricerca; talvolta l'anima non sarà mai capace di tanto. Non ogni *proficiens* può sperare di divenire un saggio, poiché i saggi perfetti sono molto rari; come lo sono tutti gli esseri che superano la misura dell'umanità media.[452] Per Seneca, come per gli stessi filosofi dell'antico Portico, il vero saggio nasce, nel migliore dei casi, una volta ogni cinquecento anni.[453] Ma, come vedremo, questo tipo ideale è suscettibile di giocare un ruolo benefico considerevole nella vita interiore di ognuno.

D. Il sistema delle cose

Poiché la vita felice si basa, in ultima analisi, sulla rettitudine del giudizio e sulla conoscenza della verità, è necessario che l'aspirante alla saggezza sia iniziato, quanto prima possibile – cioè da quando avrà compreso il valore delle cose in rapporto alla propria *natura* – al sistema del mondo. Ma questa iniziazione non deve assumere la forma di una scienza libresca e tecnica, come la geometria o l'astronomia: Seneca affronta il problema del ruolo da assegnare alle «*artes liberales*» nella filosofia e si contrappone, su questo punto, alla tendenza di taluni stoici, in particolare di Posidonio, che consideravano tali conoscenze come parte integrante del sapere filosofico. Questa critica viene espressa nella maniera più netta nella lettera 88:[454] la filosofia può trarre alimento dalle conoscenze «tecniche» allo stesso modo in cui il corpo ha bisogno di nutrimento per vivere: ma il nutrimento non è la vita stessa.

Sorge qui un problema difficile. Lo stesso Seneca che rifiutava di integrare la conoscenza teorica pura nel patrimonio della filosofia, nel medesimo periodo scriveva le *Questioni naturali*. Sempre in quegli anni Seneca cita con approvazione le parole del suo amico Demetrio il Cinico, secondo il quale, anche se si ignora la causa delle maree, il movimento de-

gli astri, le leggi della prospettiva o quelle della riproduzione nei mammiferi, o le regole dell'astrologia, non vi è molto da perdere, in ultima analisi, a ignorare «ciò che non è dato all'uomo sapere, e ciò che non gli servirebbe nulla sapere».[455] Si è spesso sostenuto che Seneca si contraddice, e un recente commentatore della lettera 88 ammette che, di fatto, il filosofo adotta due atteggiamenti contraddittori che «non possono spiegarsi se non con la personalità dello stesso Seneca...».[456] E si è rilevato che lui, l'uomo più ricco del suo tempo, ha esortato alla povertà, e che ha esaltato l'*otium* pur conducendo una vita attiva. Abbiamo già indicato fino a che punto questa immagine di Seneca sia inesatta e superficiale. Se ciò è vero per quanto riguarda la ricchezza e l'*otium*, come stanno le cose a proposito della conoscenza teorica e della scienza dell'universo?

La pretesa contraddizione non è sfuggita allo stesso Seneca che scrive, sempre nella lettera 88: «la geometria ci presta un servizio: è necessaria alla filosofia, come alla geometria è necessario chi fabbrica strumenti; ma né costui è parte della geometria, né la geometria della filosofia»;[457] e aggiunge, poco dopo: «il saggio ricerca e conosce le cause dei fenomeni naturali, mentre il geometra ne determina e ne calcola la quantità e la grandezza».[458] Ciò equivale a dire che il saggio – e di conseguenza Seneca stesso nel suo cammino verso la saggezza – si preoccupa di comprendere il funzionamento dell'Universo, ma non si preoccupa di acquisire determinate conoscenze metafisiche. Vorrà sapere se il sole è grande o piccolo, ma lascerà all'astronomo la cura di calcolarne le dimensioni.[459] Questa osservazione chiarisce, forse, tutto il nostro problema.

Così come la ricchezza, la salute, il dolore o il piacere, sono cose indifferenti, perché è possibile farne un uso buono o cattivo, allo stesso modo la cultura non possiede un valore di per sé stessa; non appartiene all'*honestum*. Ma non è d'altra parte condannabile, se non quando rischia di soffocare la vita interiore, sia assorbendo troppo tempo,[460] sia stornando la nostra attenzione verso oggetti che non ne sono degni, e che non sono di alcuna utilità per la vita spirituale e nemmeno per la vita materiale – come quelle liste di inventori (*quae primus quisque... fecisset*) di cui tanto si compiaceva il conferenziere ricordato nel trattato sulla *Brevità della vita*.[461] La vana curiosità rientra nella categoria dei falsi valori, che dipendono dall'opinione,[462] e contro di essa Seneca deve mettere in guardia Lucilio sin dall'inizio delle *Lettere*.[463] Eppure per questo stesso Lucilio, negli stessi mesi, Seneca compone le *Questioni naturali*! L'avrebbe fatto se non avesse pensato – come conferma la lettera 90 – che esiste un buon uso della ricchezza? La contraddizione non è in Seneca, è nelle cose stesse. Lucilio non leggerà a caso qualsiasi trattato di filosofia, ma ne leggerà alcuni, nell'ordine più appropriato alle condizioni del suo spirito; e non

saranno gli stessi che gli venivano consigliati all'inizio del suo cammino.

Il saggio dunque, dice Seneca, ricercherà le *cause* e trascurerà l'aspetto quantitativo dei fenomeni. Questo atteggiamento può sorprenderci, dopo oltre un secolo e mezzo di scienza «positiva», che ci ha abituati a considerare come perfettamente conoscibile, come oggetto di scienza, solo ciò che è misurabile. Ma il suo è un atteggiamento caratteristico di tutte le correnti del pensiero antico, che non accettano l'impostazione platonica dei problemi. Ciò che è misurabile, che è riconoscibile immediatamente come tale, forma solo una piccola parte del reale. L'intuizione platonica, che postula nella qualità una struttura misurabile, va contro le apparenze, nonostante alcune analogie che si possono vedere con la musica. L'epicureismo, anch'esso deciso a penetrare oltre la qualità, non ha fatto ricorso all'apparato matematico, ha costruito un sistema di valutazione esclusivamente fisico, basato sull'estensione e sul «tatto», che non ha nessun bisogno della misura: l'atomo è «molto piccolo», le differenti soglie che lo rendono percepibile e successivamente lo coinvolgono nel divenire delle cose, non dipendono dalla misura; si tratta, tutt'al più, di un «ordine di grandezza» che sfugge a ogni precisione numerica. Anche lo stoicismo, adottando il sistema dei quattro elementi, che sono stati permanenti della materia, si dispensava dalla misura: non si misura una «tensione», come quella del fuoco. È una condizione, una qualità, e in nessun modo una quantità.

Sotto questo profilo la scienza naturale si può dividere in due parti: da un lato le nozioni legate all'estensione o al numero, che cadono sotto la giurisdizione della «geometria»; dall'altro gli aspetti qualitativi, i soli considerati intellegibili – a differenza dell'opinione prevalente. La coscienza umana ha una conoscenza diretta del caldo, del freddo, dell'umido, del duro, del fluido, e non ha bisogno di altro per comprendere l'universo che, a dire degli stoici, non è che un complesso di qualità. Il gioco delle cause dipende dalla qualità, non dal calcolo. In sé stessa la materia è inerte; ha bisogno di essere stimolata per prendere forma e vita; riceve così dall'esterno le qualità che, combinandosi, determinano la formazione del cosmo. Il meccanismo di questa formazione non è di per sé interessante; coincide con l'azione di Dio sulla materia.[464] Ciò che importa è discernere la presenza di Dio, stabilire la differenza fra la materia, «corpo del mondo» e, come tale, in sé inerte, e la causa efficiente, che è Dio, l'anima del mondo.[465] Infine si tratta di scoprire, attraverso la contemplazione del mondo, i veri valori, che sono quelli dello spirito in generale, di Dio per l'universo, dell'anima per l'essere umano. L'importante non è sapere come Dio opera, bensì di essere fermamente persuasi che opera. Per acquisire questa convinzione, non basta ripetere le parole

di un maestro o di un libro, bisogna fare l'esperienza dell'azione divina, scoprire l'esistenza delle cause e, a partire da queste, risalire alla causa prima, che è Dio, il valore supremo. Certo, queste scoperte non bastano di per sé ad assicurare la conquista della saggezza, non hanno alcuna influenza diretta sul comportamento né sulla disposizione del nostro animo; ma esse creano condizioni favorevoli al riconoscimento dei veri valori: «Tutte queste discussioni – scrive Seneca a Lucilio – se non si spezzettano e non si disperdono in inutili sottigliezze, sollevano e alleviano l'anima che, oppressa da un pesante fardello, desidera liberarsi e ritornare alle sue origini. Il corpo è il fardello e la pena dell'anima: sotto il suo peso l'anima è oppressa, in catene, se non interviene la filosofia e non la induce a riprendere fiato di fronte allo spettacolo della natura e la allontana dalle cose terrene verso quelle divine».[466] È certo che tali proposizioni richiamano il platonismo, ma non è necessario pensare a una derivazione diretta: fin dalle origini lo stoicismo aveva messo l'accento sul carattere divino della conoscenza e sull'origine divina dell'anima, «alito igneo» che muove il corpo. Sapere significa esercitare la ragione, significa ritrovare Dio in sé stessi. Bisogna però che questa ricerca non sia distolta dal suo vero obiettivo.

È questo il significato della dedica a Lucilio che figura in testa alle *Questioni naturali*: lo studio della natura è definito come lo studio degli dei, cioè del divino; esso è contrapposto allo studio dell'umano – che è, in tutta la sua pienezza, la *philosophia moralis*:[467] questa ci insegna ciò che dobbiamo fare in questo basso mondo, l'altro ci innalza al di sopra della zona di oscurità in cui siamo rinchiusi e ci mostra «ciò che accade in cielo».[468] Questa contemplazione dell'universo è esaltante. Per esprimerne l'intensità, Seneca riprende parole ed espressioni che aveva già usato nella *Consolatoria a Marcia*, molti anni prima,[469] e che mostrano chiare reminiscenze del *Sogno di Scipione*.[470] La conoscenza, che dà alle cose terrene il loro vero valore e ne denuncia il carattere passeggero, la fondamentale debolezza, rafforza l'anima del *proficiens* nel suo distacco dai «valori di opinione». Ma fa anche di più, contribuisce a quella trasfigurazione che conduce l'anima alle rive della saggezza: «vedere questi oggetti, apprendere queste cose, meditare queste idee non è forse slanciarsi, d'un balzo, fuori dalla condizione mortale e integrarsi alla categoria superiore?».[471]

Una volta compreso il funzionamento – noi diremmo la «dinamica» – del mondo, quello del pensiero individuale diviene più chiaro, più trasparente. E un pensiero che non ha più ombre in sé raggiunge la perfezione; è una «virtù» e dipende dalla virtù suprema, che per l'uomo è appunto l'eccellenza della ragione. Al tempo stesso è un *habitus animi*, quella διάθεσις che, come abbiamo ricordato, era per Seneca come per tutto lo stoicismo l'essenza e la fonte di ogni felicità.[472]

In che cosa consiste dunque, secondo Seneca, la dinamica del mondo che si impegna a descrivere per Lucilio? Essenzialmente, nell'analisi delle diverse forme di *naturae*, considerate per il loro significato energetico piuttosto che descritte in sé stesse. Il piano generale dell'opera, così come pare possibile ricostruirlo rimediando al disordine introdottosi nella tradizione manoscritta,[473] pone al centro dell'attenzione successivamente ciascuno dei quattro «regni» della materia: il fuoco nei due primi libri, i diversi generi di acqua nel terzo e quarto, l'aria nel quinto, dedicato ai venti, la terra nel sesto (*De terrae motu*). Il settimo libro, che tratta delle comete, riporta Lucilio alla contemplazione delle cose celesti e chiude, in qualche modo, il cerchio dell'universo, offrendo all'anima lo spettacolo dell'ordine supremo.

Per Seneca, come per lo stoicismo antico, gli elementi non sono le componenti primarie del mondo, ma sono essi stessi creati; essi «nascono» dalla materia, che di per sé stessa è inerte finché non si esercita su di essa l'azione divina.[474] Inoltre gli elementi non sono sostanze uniformi; vi sono vari tipi di fuoco, come vi sono varie qualità di vento e anche di acqua. E gli oggetti reali sono formati da mescolanze di queste differenti sostanze.

La creazione del mondo comincia dunque con la creazione degli elementi. Secondo Crisippo l'elemento primario per eccellenza (κατ' ἐξοχὴν) era il fuoco,[475] da cui per condensazione si producono gli altri elementi, in tutte le loro forme. Il fuoco è identico alla causa universale, cioè a Dio. Esso circola per l'universo e si «nutre» delle esalazioni della terra;[476] così tutto il sistema delle cose è percorso, in ogni istante, da flussi di energia, da uno scambio continuo e materiale tra le cose del cielo e quelle della terra. Questa corrente energetica presuppone una «tensione» dei diversi elementi, che formano una catena ininterrotta, proprio per consentire questa continuità del trasporto.[477] La «tensione» (*intentio*) non è altro che il τόνος, concetto che risale agli antichi stoici e sul quale sembra aver meditato in particolare Cleante.[478] Essa realizza l'unità del mondo e si manifesta essenzialmente nell'aria, che è il grande «tessuto connettivo» dell'universo.[479] La sua origine sembra essere l'elemento igneo,[480] ma è l'elemento aereo che la trasmette.

La tensione dell'aria spiega tutto il movimento del mondo, dalla crescita delle piante allo zampillare dell'acqua nelle fontane, dai terremoti alle maree. Abbiamo già detto come Seneca, per spiegare queste ultime, avesse alla fine rinunciato alla teoria di Posidonio, che inizialmente lo aveva forse sedotto;[481] all'attrazione della luna, egli preferisce la «tensione» dell'aria, probabilmente perché questa spiegazione si integra meglio nella sua visione complessiva del mondo, nella quale i vari fenomeni so-

no enti che possiedono una loro unità, essendo dotati di energia propria.[482] Si giunge così a una concezione delle cose, che, per la verità, ci appare assai strana, ma che possiede una grande coerenza: l'universo intero è una somma di «organismi strutturati, che hanno corpo e anima, cioè una sostanza per sé stessa inerte e un principio motore, anch'esso materiale, ma dotato di «tensione». L'essere umano, anch'esso composto di materia inerte e di materia animata, è un esempio di questa legge universale. Le cose sono vive: l'acqua che esce dalla terra aperta obbedisce alle stesse leggi del sangue che sgorga dalle arterie e dalle vene; le particolarità stesse dei fenomeni rivelano analogie profonde tra gli esseri umani e gli oggetti naturali. Per questo, dice Seneca, i cercatori d'acqua percepiscono l'esistenza di veri e propri sudori emessi dalla terra.[483]

Una simile concezione, che non è solo metaforica, deve estendersi a tutto ciò che esiste: per esempio alle cose dell'anima. Poiché non vi è nel mondo, pensa Seneca (sulle orme dei suoi maestri, gli antichi stoici), realtà che non sia materiale, ne consegue che tutto quanto è suscettibile di esercitare un'azione sulle cose è pure materiale. Ma i primi stoici avevano tratto da questo postulato, condiviso da Seneca, conclusioni che a lui sembrano arbitrarie. Costoro avevano ritenuto che le virtù fossero esseri animati (*animalia*) distinti, che abitavano l'anima e per suo mezzo agivano sul corpo.[484] In una delle ultime lettere, Seneca respinge questa concezione, non perché essa attribuisce una realtà materiale alle cose dell'anima, ma perché è contraddittoria in sé e comporta conseguenze assurde (se la si accettasse ogni idea, poiché determina o può determinare un'azione del corpo, dovrebbe essere anch'essa un *animale*). Per Seneca, l'anima è bensì un essere animato, sorgente delle nostre azioni, dotato dunque di un'esistenza materiale; ma la virtù non può essere se non una disposizione dell'anima, e non certo un *animale* particolare, distinto.[485] La virtù, considerata come concetto, è solamente un λεχτόν, una parola, anche se, nella sua realtà attiva, muove il nostro corpo. Se è così, si comprende come possa tradursi nei fatti l'equivalenza postulata dagli antichi stoici, e ammessa, con più o meno convinzione, dai loro successori, tra il Bene morale e la Bellezza. Ogni virtù è bellezza, poiché è un'armonia materialmente introdotta in quell'essere complesso che è l'uomo: l'ordine, la bellezza, l'armonia, l'uguaglianza applicati alla vita umana caratterizzano la virtù,[486] ma la condizione originaria è che l'anima stessa abbia acquisito quei medesimi caratteri. Seneca ritorna spesso sulla bellezza dell'anima, e le sue parole non sono soltanto metafore. Quando si dice che l'anima del saggio, nella sua perfezione, è «molto bella, ordinata, piena di grazia e di energia»,[487] pensa realmente alla perfezione di un essere materiale, che esiste in noi e possiede la propria vita.

Una tale concezione è del tutto conforme all'ortodossia del Portico che, all'origine, insiste sulla stretta analogia esistente tra l'anima e il corpo: la prima possiede, come il secondo, la sua energia propria, il suo «*tonos*»; ha le sue malattie e le sue brutture che consistono in una mancanza di armonia, temporanea o durevole, fra le parti.[488]

Di conseguenza il mondo, come si diceva, è pieno di anime, di esseri animati, gli uni visibili, gli altri invisibili, ma tutti ugualmente materiali, alcuni di minuscole dimensioni, altri immensi, come l'Oceano o la Terra, che è un essere distinto e unico. L'essere (*animale*) più vasto è l'universo stesso, che contiene tutti gli altri. Non è affatto sorprendente, quindi, che questo universo sia abitato da «démoni»,[489] ai quali Seneca talvolta assimila (ma con qualche riserva, poiché si tratta di un punto discusso e che, in fondo, appartiene all'ordine degli indifferenti) le anime dei morti.[490] Tutti questi esseri sono *naturae*, individui particolari, tutti diversi gli uni dagli altri:[491] per Seneca, come per Zenone, gli archetipi, le Idee, non possono avere esistenza materiale, per il solo motivo che sono identici. Totalmente identici possono essere solo i λεχτά, in quanto non sono incarnati.

Per quanto non si sia mai – almeno nelle opere conservate – preso la briga di esporre in tutta la sua ampiezza la dottrina stoica delle cause particolari,[492] Seneca aderisce evidentemente alla concezione essenzialmente fisica adottata dagli stoici per quanto riguarda cause e qualità. Essenza e qualità sono per lui enti corporali. Lo si deduce, per esempio, dai sillogismi che formano tutta una parte della dimostrazione contenuta nel *De constantia sapientis*:[493] il saggio non può essere colpito dall'ingiustizia perché, essendo il suo essere completamente buono, in lui non vi è posto per il male. L'incompatibilità, che per noi è di ordine logico, tra il bene e il male è per Seneca, come per i suoi maestri, di ordine fisico. E. Bréhier ha illustrato, tempo fa, le ragioni che avevano spinto Crisippo a elaborare questa dottrina, e le difficoltà logiche che essa sollevava.[494] Noi conosciamo troppo male questa dottrina per sperare di comprenderla totalmente, ma è evidente che Seneca vi si è richiamato più volte e non si può pensare che si tratti semplicemente di riferimenti a fonti intermedie.

Oltre agli argomenti presentati nel *De constantia sapientis*, vediamo che Seneca utilizza per una dimostrazione relativa alla gratitudine questo stesso concetto della qualità: il *malus*, l'uomo cattivo, possiede una *proprietas* (ποιότης) che esclude in lui la presenza di qualunque cosa dipenda dal Bene:[495] l'introduzione in una data sostanza di una qualità ad essa contraria provoca la sua distruzione. Gli esseri particolari, ciascuno dei quali possiede qualità proprie, sono composti da una sorta di mescolanza materiale,[496] che in ogni caso è unica. Talune miscele sono possibili,

altre non lo sono. Siamo qui di fronte a quella che potremmo chiamare una «biologia» delle *naturae*: la natura stoica esclude i mostri, le sintesi di elementi incompatibili fra loro.

Lucilio, che da parte sua prosegue la lettura degli stoici, si è imbattuto in questa dottrina e chiede spiegazioni al suo amico. Una prima volta gli chiede se, veramente, il Bene è un essere corporeo,[497] e Seneca risponde in maniera decisamente affermativa, rifacendosi agli argomenti tradizionali, avanzati da Crisippo in poi.[498] A distanza di alcune lettere, Lucilio riprende la sua indagine e chiede se il saggio può essere utile al saggio, cioè se la natura di un saggio può esercitare una qualunque azione su quella di un altro saggio e, in particolare, aggiungere alcunché alla sua perfezione.[499] Lucilio è visibilmente alle prese con le difficoltà della fisica di Crisippo, e ne attende la soluzione dall'amico. Seneca, nel rispondergli, non cerca di confutare la tesi stessa; trasferisce il problema su un altro terreno, quello dell'esperienza spirituale, allo scopo di dimostrare a Lucilio che, quando si tratta dell'anima, e di *naturae* così complesse come lo spirito umano, non bisogna limitarsi a ragionamenti semplicistici. L'alchimia delle qualità, le modalità dei mezzi causali ammettono soluzioni più sottili di quanto Lucilio non pensi.[500]

Quattro lettere dopo, Lucilio, che evidentemente prosegue la sua lettura, affronta il punto più difficile del problema: se le qualità morali, e particolarmente le virtù, sono enti corporei, non bisogna forse considerarle come *animalia*?[501] Abbiamo detto quale accoglienza faccia Seneca a questa domanda.[502] Pensa che si tratti di sottigliezze inutili, e lo dice; tuttavia si prende la pena di sviluppare la discussione, e ciò lo conduce a modificare sensibilmente, su questo punto, la teoria stoica. Pur conservando il principio della materialità delle qualità, pur riaffermando che ogni virtù è un «corpo», cioè una cosa materiale, egli afferma che la sua corporeità è quella dell'anima in cui si esercita, o piuttosto che la esercita. Poiché, dice Seneca, le virtù sono tutte simili, non possono essere che incorporee, λεχτά.[503] Ognuna di esse si può definire un «*habitus particolare dell'anima*». In tal modo viene a essere conciliata la teoria fisica delle qualità e delle cause particolari con i dati dell'esperienza. Saremmo inclini a credere che Seneca abbia così elaborato una tesi originale. Ce lo assicura lui stesso. «Non pensare ora – dice a Lucilio – che io sia il primo degli stoici a non seguire le vecchie teorie e a esprimere una propria opinione personale».[504] In queste condizioni è evidentemente impossibile sostenere che Seneca, quando si riferisce alla teoria stoica della qualità e delle cause particolari, non lo faccia in piena coscienza e si limiti a riprodurre pedestremente le argomentazioni di filosofi più agguerriti di quanto egli stesso si consideri. Che Seneca non voglia lasciarsi trascinare in un'espo-

sizione teorica, quando scrive le *Lettere a Lucilio*, si spiega facilmente: quelle lettere si prefiggono lo scopo di condurre Lucilio alla pace dell'anima, e non di dargli un'istruzione filosofica. L'apparato erudito sarà contenuto in altre opere, in particolare in quei *Moralis philosophiae libri* che si accingeva a scrivere.[505] Come si vede, il suo disdegno per tali problemi non è definitivo; è in certo qual modo tattico. Il «sistema» filosofico di Seneca esiste, ne indoviniamo le linee, ma i casi (si tratta di puri casi?) della tradizione manoscritta ci hanno privati della sua elaborazione compiuta.

E. Il destino. Dio e l'anima

L'universo, totalità che abbraccia tutto ciò che esiste, è per Seneca come per i suoi maestri un *animale*, organizzato secondo lo schema generale che si ritrova identico dappertutto. Implicito in questa considerazione è il fatto che l'universo obbedisce a leggi rigorose, che sono quelle dell'Essere in generale – la Ragione in atto. Di conseguenza il caso non può esistere. Esistono delle serie causali che si intersecano, ma secondo una necessità ineluttabile. «Tutto ciò che accade – scrive Seneca – è presagio di un qualche avvenimento futuro».[506] Altrove si compiace di ripetere che *Fatum*, *Fortuna* e altre locuzioni dello stesso tipo non sono che diversi nomi dati a Giove, al Dio supremo. Si pone così il problema della libertà umana, che è la questione centrale della filosofia: «Sia che il destino ci vincoli con la sua legge inesorabile, sia che un Dio, arbitro dell'universo, abbia disposto ogni cosa, sia che il caso sospinga e muova disordinatamente le vicende umane, deve proteggerci la filosofia».[507]

La filosofia deve insegnarci a decifrare l'ordine del mondo, a seguire Dio.[508] Lo farà non impartendoci lezioni di pazienza, ma con la rivelazione dei valori. Si è detto come la scoperta della Natura fosse il primo passo su questa via. Ma sappiamo anche che i *prima naturae* appartenevano alla categoria delle cose indifferenti. La scoperta della saggezza, come armonia interiore, è un'acquisizione di ben altra importanza: è la scoperta dell'armonia del mondo. Una delle originalità di Seneca, gravida di conseguenze, è la sostituzione del *Naturam sequi* con un *Deum sequere*.[508bis]

Seneca afferma a più riprese che tutta la creazione è soggetta a un determinismo rigoroso. Egli è profondamente convinto che gli innumerevoli astri del cielo non sono «inutili», nemmeno i più piccoli:[509] non vi è niente di gratuito nell'universo, un universo che non è altro se non il pensiero di Dio. In questa prospettiva la sofferenza umana, le apparenti ingiustizie, gli insuccessi di Catone nei comizi pretoriani, la morte dolo-

rosa dei saggi, tutto ciò cessa di essere uno scandalo; sono altrettanti elementi – in sé stessi privi di valore – dell'armonia del mondo. Se si riesce a guardare con distacco a queste cose, anziché risentirne gli effetti emotivamente, se ne scopre il significato agli occhi di Dio. E ciò è possibile perché noi siamo, a rigore, parte integrante della divinità; in quanto il nostro corpo e la nostra anima esistono sono elementi di quest'Essere universale.

Non vale l'obiezione che gli animali, le piante, i ciottoli della strada sono ugualmente parti di Dio e che, pertanto, anch'essi sono in grado di comprenderlo. Infatti gli animali e le cose sono esseri meno completi, meno perfetti dell'uomo: solo lui ha in comune con Dio la Ragione e la parola. Ed è realizzando la perfezione che ci è propria, la completa armonia fra tutte le parti del nostro essere, che possiamo essere simili a Dio. Questa facoltà di ragionare, cioè, in ultima analisi, di comunicare con Dio, non è d'altra parte concessa gratuitamente a ogni essere umano. È una conquista[510] che si sviluppa con i progressi della conoscenza, a partire dai *semina* messi in noi dalla natura.[511] Certi uomini non arrivano mai alla pienezza della loro umanità; anche vecchi, restano allo stato di fanciulli. Vi sono uomini che non conosceranno mai Dio.

Questo concetto di Dio che è proprio di Seneca – e che deve molto, senza alcun dubbio, al pensiero di Cleante – spiega perché egli abbia sentito il bisogno di comporre, per completare il *corpus* della sua filosofia, un trattato, il *De superstitione*.[512] Era sua intenzione dimostrare come anche interi popoli, schiavi dell'*opinione* e delle loro tradizioni, disconoscano la verità di Dio. Tale critica delle religioni tradizionali somiglia molto a quella degli epicurei; la stessa accusa di immoralità (ma il tema era già caro ai filosofi greci a partire dal VI secolo),[512bis] e, ancor più, di assurdità: le religioni tradizionali hanno come obiettivo principale quello di influire sui loro dei, o sul loro Dio (il monoteismo ebraico non è al riparo dalle critiche di Seneca); ora, questa influenza non può che riguardare oggetti «indifferenti», i *media*, la ricchezza, la salute, la felicità materiale, tutte cose che non contano agli occhi di Dio. È inutile, è assurdo chiedere a Dio la felicità, perché dipende solo da noi procurarcela.[513] E ancora più inutile, e vergognoso, è chiedergli di modificare le cose secondo la nostra volontà: per quanto riguarda il mondo, Dio non può volere ciò che ha voluto una volta.[514] La vera pietà è una forma di saggezza: è l'imitazione di Dio, come lo è la saggezza stessa. Una tale dottrina non è un'invenzione di Seneca, appartiene a tutto lo stoicismo; sembra però che Seneca l'abbia sviluppata con un'attenzione particolare; forse la sua esperienza delle religioni esotiche che facevano proseliti a Roma, dell'agitazione permanente che suscitavano (l'incendio del 54 avrebbe forni-

to alle dispute interne all'ebraismo l'occasione di manifestarsi, e la polizia imperiale avrebbe colpito coloro che considerava pericolosi criminali, forse su indicazione degli ebrei ortodossi, amici di Poppea),[515] il ricordo, infine, dei teologi di Alessandria, tanto egiziani che greci o giudaizzanti, gli hanno fatto sentire l'urgenza di un problema filosofico e spirituale, che egli avvia a soluzione. In materia di religione Seneca sopravvanza la storia. Le tesi sostenute nel *De superstitione* hanno molto colpito gli scrittori cristiani, al punto che alcuni, come è noto, si sono spinti fino a considerare Seneca uno dei loro.[516]

L'idea che Seneca si fa di Dio gli serve a più riprese per interpretare i moti dell'animo umano. Poiché Dio è presente dappertutto nell'universo, anche il suo pensiero è del pari onnipresente. In ogni istante Dio pensa il mondo, esattamente nello stesso modo in cui l'anima umana percepisce, grazie ai sensi, la periferia del proprio corpo:[517] la «tensione» dell'aria (πνεῦμα) svolge la stessa funzione nel corpo dell'universo (la materia, che è il «corpo di Dio»)[518] come nel corpo dell'uomo.[518a] Esistono in noi gli stessi ritmi, gli stessi flussi che scorrono dal centro del mondo verso la periferia e da questa ritornano verso il centro, cosicché l'affinità tra gli uomini e Dio non è solo, come ricordava Cicerone,[519] una parentela dovuta a una comune origine, ma un fatto di natura. Questa identità si spinge così lontano che anche Dio conosce la morte: l'annientamento del corpo, che ritorna materia ignea, nell'ἐκπύρωσις, l'incendio dell'universo.[520] Indubbiamente questa morte non è definitiva né totale, ma lo stesso vale per la morte del saggio.

Da questa affinità, o se si preferisce da questa semi-identità tra l'anima umana e il mondo, derivano varie altre conseguenze: prima di tutto l'eternità della sostanza – e qui Seneca si distingue da taluni stoici, secondo i quali l'anima poteva essere schiacciata, in certe circostanze, se un peso enorme fosse piombato su di essa.[521] L'anima è formata da un fuoco sottile che trova sempre una via d'uscita. Ciò non significa che la sopravvivenza personale, al di là della morte, sia una certezza;[522] ma, almeno, la rende possibile.

Un'altra conseguenza è il moto perpetuo che agita l'anima. Il mondo, infatti, è in un continuo movimento, il cielo si muove con grande rapidità, le stagioni si susseguono incessantemente.[523] Allo stesso modo l'anima umana è fatta per l'azione: questa idea, che compare sin dalla *Consolatoria a Elvia*,[524] in un passo di ispirazione stoica ortodossa, nel *De tranquillitate animi* è utilizzata[525] non tanto per esaltare la vita attiva quanto per spiegare il malessere dell'anima costretta a una totale inazione e, altrove,[526] per rendere conto dell'aspirazione delle anime alla comprensione del mondo. Grazie alla sua rapidità, l'anima umana percorre in un istante distanze considerevoli: nell'universo niente è lontano da essa.[527]

L'anima umana, tuttavia, non è totalmente divina: ha il carattere della divinità ciò che vi è in essa di attivo, di energico, rivolto verso l'azione; a questa essenza si contrappongono gli elementi pesanti che la ingombrano, l'attirano verso le parti basse dell'universo, ne smorzano l'energia, ne spezzano i nervi, la sottomettono al piacere.[528] Questo peso è il peso del corpo,[529] della nostra animalità. Seneca non spiega come si è potuto creare questo dualismo dell'anima. Alcuni indizi fanno pensare che egli attribuiva all'anima umana, accanto agli elementi ignei e aerei, fonti di tensione, un principio vitale «umido», di per sé quasi inerte e fino a un certo punto antagonista dei precedenti.[530] Una tale idea sarebbe d'accordo, per quanto si può congetturare, con le concezioni cosmogoniche del Portico a proposito dell'anima;[531] segnerebbe dunque un ritorno, da parte di Seneca, all'antica dottrina stoica e un netto distacco da quella elaborata da Panezio, ripresa da Posidonio e accettata da Cicerone, che sostituisce alle parti dell'anima, aventi una localizzazione o una struttura materiale determinata, potenze funzionali.[532]

Questa differenza spiegherebbe quelle che si rilevano nella terminologia utilizzata da Seneca rispetto a quella di Cicerone per tradurre il concetto d'ὁρμή. Cicerone ricorre ai termini *adpetitio* e *adpetitus*,[533] che esprimono ai suoi occhi lo slancio della passione. Rifacendosi alla concezione paneziana dell'anima, egli considera che esistono in questa due tipi di movimento, due «potenze» motrici, le une concernenti il pensiero razionale (*cogitatio*), le altre l'azione.[534] Le seconde sono essenzialmente irrazionali e spetta alla parte pensante dell'anima disciplinarle.

Seneca, invece, si serve del termine *impetus*,[535] che ha una portata più generale: non è solo un «desiderio», ma uno slancio istintivo, un bisogno di movimento – quella forza appunto che il πνεῦμα divino conferisce all'anima. Egli sa bene, certo, che questo slancio e i movimenti da esso suscitati non sono naturalmente né spontaneamente obbedienti alla ragione, che possono dar luogo a errori di giudizio e, perciò, a passioni, se il giudizio e la ragione non li disciplinano;[536] ma non ritiene che questa ὁρμὴ sia per natura passionale; essa è infatti presente anche nella facoltà razionale, nel principio direttivo dell'anima.[537] Si giunge così a distinguere in quest'ultima una parte «passiva» e irrazionale,[538] che riceve le impressioni dei sensi; in tal caso essa è animata dalla tensione dell'aria.[539] Questa parte dell'anima è naturalmente il luogo di piacere e, nella gerarchia dei valori, è inferiore alla parte «motrice», che pure non sempre è razionale.[540]

Tale è, crediamo, l'idea che Seneca ha dell'anima umana. Egli sembra aver elaborato una propria teoria, fondandola sul materialismo tradizionale dell'antico Portico, ma dandone una interpretazione personale,

nella quale si uniscono o si sovrappongono le due nozioni, distinte, di parti (μέρη) e di funzioni (δυνάμεις). Le funzioni sono svolte dalle parti che sono *naturae*, formate da elementi materiali. Una stessa parte può avere diverse funzioni, tra le *naturae* si stabilisce una gerarchia, secondo il modo di pensare abituale agli stoici, in conformità con la loro cosmogonia e con la loro teoria della generazione degli elementi a partire dal fuoco divino.

Comunque sia, da questa concezione dell'anima Seneca trae conseguenze che riguardano la vita spirituale e, per suo tramite, la morale. Anche qui, l'essenza della vita spirituale consiste nell'«imitare la natura», nel seguire Dio, nello sviluppare in noi stessi il prodotto della tensione e della funzione razionale, nel mantenere in una stretta subordinazione gli impulsi provenienti dalla parte sensitiva e dalla tensione irrazionale. È per questo che il piacere, se accompagna la soddisfazione dei movimenti naturali, non può prendere il sopravvento sull'azione e questa, a sua volta, si divide in due funzioni, l'una che si esercita conformemente alla ragione (e che di conseguenza possiede il valore più alto), l'altra che non si conforma ad essa e che è, per questo, inferiore alla precedente. Questa teoria generale è alla base della parenetica, come pure dell'analisi teorica del Bene sovrano. Essa domina non solo il pensiero di Seneca ma la sua strategia di direttore di anime.[541] Il piacere non viene condannato, poiché è «secondo natura», ma messo al posto che gli compete,[542] senza concessioni alla «metriopatia» cara agli aristotelici. Analogamente il piacere, elemento inferiore nella vita dell'anima, non potrà essere integrato nel Bene sovrano, né, per conseguenza, nella virtù. I vecchi argomenti, di ordine soprattutto logico, invocati contro l'inclusione del piacere nel Bene supremo, al tempo delle dispute interne all'Accademia,[543] assumono un nuovo significato inserendosi in questa vera e propria fisiologia dell'anima: il piacere non può essere considerato un assoluto, poiché dipende da un'eccitazione esteriore, da una tensione venuta dalle cose. Quando Seneca descrive i caratteri del piacere, non lasciamoci ingannare dalle immagini che affluiscono alla sua mente; tutte, o quasi, sono destinate a rendere sensibile questa fisiologia, a dimostrarla con l'esempio.[544] E, contrariamente all'opinione diffusa, dobbiamo renderci conto che l'immagine non preesiste al pensiero, ma che è questo a prevalere e a spiegare le variazioni dello stile.

Mentre i piaceri suscitati dall'esterno sono accidentali e quindi appartenenti alla categoria degli «indifferenti», anche se sono conformi alla natura, quelli generati dall'interno dell'anima possiedono un valore superiore. Si tratta della gioia (χαρά), che si raggiunge con l'esercizio della virtù, vale a dire dell'energia interiore, e che riceve da questa il suo valo-

re.[545] In questo modo Seneca giunge a tracciare concretamente l'immagine della vita spirituale nella sua forma perfetta, cioè l'immagine del saggio.

F. *Il saggio*

La figura del saggio non è un'invenzione di Seneca. Era un'immagine corrente nelle scuole filosofiche, dove era uso idealizzare la figura del maestro per farne il modello di ogni perfezione. Le condizioni nelle quali era impartito l'insegnamento favorivano questa tendenza. Il maestro agiva con l'esempio almeno altrettanto che con la parola. È noto che le vite di Epicuro e di Diogene costituirono per molto tempo dopo la loro morte un fecondo tema di meditazione. L'opinione pubblica stessa giudicava i filosofi più volentieri dai loro atti che dalla loro dottrina. Così tanto all'interno che all'esterno delle scuole la filosofia, più che una attività del pensiero, era considerata un modo di vita.

Seneca è perfettamente consapevole di questo fatto. All'inizio della sua corrispondenza con Lucilio, si augura che questi possa venire a trascorrere un certo periodo di tempo presso di lui, perché, dice: «Più che un discorso scritto... ti sarà utile il poter vivere e conversare insieme; ... gli uomini credono di più ai loro occhi che alle loro orecchie, poi... attraverso i precetti il cammino è lungo, mentre è breve ed efficace attraverso gli esempi».[546] Passa poi a citare tre esempi: quello di Cleante, che si consacrò a Zenone e finì per diventare l'immagine fedele del suo maestro, quello di Platone, di Aristotele e di tutti i «socratici» che trassero ispirazione dalla condotta di Socrate, e infine l'esempio di Metrodoro, Ermarco e Polieno che divennero grandi non già ascoltando le lezioni di Epicuro, ma vivendo accanto a lui. In realtà non tutti i filosofi, non tutti i maestri furono così aureolati dalla leggenda. Gli stoici sembrano essere stati meno degli altri inclini a questa idealizzazione del maestro. Lo si può giudicare agevolmente dalle biografie dedicate da Diogene Laerzio a Zenone, Cleante e Crisippo da una parte, a Diogene ed Epicuro dall'altra. Anche Platone e Aristotele, sembra, acquisirono la celebrità più con i loro scritti che con il loro genere di vita – a differenza del loro maestro diretto o indiretto, Socrate. Come Platone e Aristotele, gli stoici sono considerati più dei dotti, degli scienziati che dei «saggi». Ma, inoltre, i maestri dello stoicismo rifiutavano di accettare la qualifica di «saggi»; e i loro discepoli non li contraddicevano. A detta di Quintiliano, se si chiedeva agli stoici se Zenone, Cleante o Crisippo stesso erano dei saggi, rispondevano «che erano grandi uomini, in verità, meritevoli di rispetto,

ma che non avevano raggiunto la perfezione insita nella natura umana».[547] Così sin da principio il saggio stoico è, in certo qual modo, un mito. È una idealizzazione, un'astrazione dalla umanità reale.

Seneca è di parere sensibilmente diverso. Nel *De constantia sapientis* dichiara espressamente che non si deve dire (come si compiace di ripetere Sereno) che «questo nostro saggio non lo si trova da nessuna parte». Non è, sostiene Seneca, un essere immaginario; il saggio descritto dagli stoici esiste, esisterà ed è esistito in passato.[548] Anzi, aggiunge, può darsi che Catone superi in grandezza il saggio stoico. Curiosamente è a Roma, e in un uomo la cui vita non era senza macchie (aveva partecipato alla guerra civile!), che Seneca va a cercare la realizzazione del vecchio mito. E per questo sceglie non un filosofo professionista, un uomo di scuola, bensì un senatore romano. Il fatto è che il punto di vista è cambiato dal tempo dei vecchi maestri greci: il «saggio» di Seneca sarà non solo un abile dialettico (ciò che Catone sapeva essere, alla scuola del suo amico Atenodoro Cordilione) e un esempio vivente dei paradossi della setta ma, prima di tutto, un *vir bonus*; e nel ritratto che traccia a Lucilio di Catone durante la guerra civile,[549] Seneca paragona a questo saggio romano tutti gli altri che, nel secolo precedente, avevano meritato di esser detti «*viri boni*»: Lelio, Scipione Emiliano, Catone il censore e soprattutto Elio Tuberone, lodato per aver fatto servire un banchetto pubblico in stoviglie di terracotta e per aver fatto stendere sui tavoli, anziché tappeti preziosi, delle pelli di capra. Quanti «saggi» in poche generazioni! Per quanto Seneca non rifiuti le formule tradizionali sulla rarità dei saggi, è come se, a Roma, la loro razza si fosse moltiplicata.

La ragione ce la dice lui stesso: la descrizione del saggio non è meno utile dei precetti morali, «Proponiamo esempi lodevoli, troveremo un imitatore».[550] E il modello sarà tanto più efficace quanto più sarà vicino. La figura di Socrate è troppo lontana, non meno esotica dei personaggi della *palliata*. Il «secolo d'oro» della Repubblica è ben altrimenti vivo. Sulla piazza che circonda il tempio di Marte Vendicatore, sul Foro di Augusto, si ergono le statue di tutti gli uomini che hanno dato a Roma non solo il suo impero, ma la sua anima. Gli *imperatores*, i legislatori, i grandi cittadini, che Virgilio ricorda nel VI libro dell'*Eneide*, continuano a vivere nella memoria. Al saggio stoico, Seneca ha aggiunto una nuova dimensione: quella della grandezza.

La grandezza di Catone appare soprattutto, paradossalmente, nell'atteggiamento da lui tenuto nel corso delle guerre civili. Forse non si è abbastanza sottolineato che il Catone di Lucano è abbozzato nella lettera 95, probabilmente contemporanea agli ultimi libri della *Farsaglia*, che sono l'*aristeia* dell'eroe. Nell'una e nell'altra opera abbiamo un uomo che

si erge da solo contro la violenza, e fa coraggiosamente fronte tanto a Cesare che a Pompeo. Catone incarna tutte le virtù stoiche: la chiaroveggenza (*prudentia*), elevandosi contro tutte le tirannie, respingendo entrambi i corni del dilemma – Cesare o Pompeo – nel quale si lasciano irretire gli altri senatori; il coraggio (*fortitudo*), conservando la calma in mezzo allo sconvolgimento generale; la giustizia (*iustitia*), quando reclama per Roma ciò che le appartiene – la libertà – e rifiuta di lasciarla confiscare da uno solo, o da una fazione; il senso delle convenienze (*decor*) infine, che è una versione paneziana e ciceroniana della *temperantia*, quando esorta lo Stato a non cedere vergognosamente alle circostanze, ma a lottare, sia pure senza speranza, per la libertà.

In Catone, Seneca non ammira solamente l'estrema tensione drammatica che fa di lui il simbolo dell'anima romana, ma la pratica quotidiana delle virtù fondamentali dello stoico: il dominio di sé, l'assenza di collera, la resistenza alla sete e alla fatica, l'affabilità verso gli altri, il desiderio di servire il prossimo,[551] infine l'umanità, in cui si univano l'attività e il riposo.[552] Sono tutte le qualità che Cicerone, nel *Pro Murena*, negava al giovane accusatore, e che la tradizione agiografica, sviluppatasi dopo la morte dell'ultimo degli uomini liberi, gli aveva a torto o a ragione attribuite. Seneca prende volentieri Catone a modello in tutte le fasi della sua opera, tanto nella *Consolatoria a Marcia*[553] che nella *Consolatoria a Elvia*[554] e in quasi tutti i *Dialoghi*;[555] ma è soprattutto nelle *Lettere a Lucilio* che le allusioni a Catone sono frequenti. È evidente che Seneca, mettendo in pratica i propri precetti («Scegli un uomo di cui approvi la vita, le parole, e il volto stesso, specchio dell'anima...»),[556] collega la sua meditazione alla persona di Catone. Si sforza, con successo, di ritrovare in lui i grandi ritmi del pensiero del saggio, imitazione di Dio, che conduce al Bene supremo. La serenità dimostrata da Catone davanti agli sconvolgimenti dello Stato romano, e quando gli fu rifiutata la pretura, sono testimoni della sua profonda sottomissione all'ordine del mondo; Catone accetta la legge universale del cambiamento, anche se si volge contro di lui. La fine della Repubblica è solo un caso particolare di questo divenire delle cose; lo Stato romano, come una città qualsiasi, è un essere che nasce, vive e muore – un esempio, non particolarmente privilegiato, di quegli innumerevoli esseri che compongono il mondo.[557]

Si poteva pensare che Catone, lottando per la Repubblica, pur sapendo che in virtù del divenire universale doveva morire, si fosse contraddetto: che avrebbe dovuto, da suddito obbediente di Dio, accettare la nascita dell'Impero che, l'avvenire lo avrebbe provato, era conforme alla Legge della Provvidenza. Sta in questo la paradossale verità riassunta nella celebre frase di Lucano, che scriveva (forse nello stesso periodo in

cui suo zio si rivolgeva a Lucilio con argomentazioni analoghe): «La causa vittoriosa è piaciuta a Dio, quella soccombente a Catone». L'obbedienza alla legge universale non implica l'abdicazione da sé stessi. Il fatto che un essere nasca non significa che un altro non debba morire. Morirà, se solo in questo modo, con questa suprema prova di libertà, può salvaguardare la propria coerenza, la *constantia* e l'onore. Catone che si suicida a Utica è come il gladiatore sfortunato che deve accettare senza gemere il colpo di grazia. Morire non è che un «indifferente», morire in conformità con l'*honestum* è altrettanto bello e buono che vivere secondo gli stessi valori: «*non est ergo M. Catonis maius bonum honesta vita quam mors honesta, quoniam non intenditur virtus*».[558]

Il saggio è immobile davanti a Dio: il mondo non è che un insieme di oggetti transitori; i veri valori, al contrario, sono immutabili. Gli dei particolari sono, anch'essi, trascinati nel divenire; moriranno e si fonderanno con l'Essere, come tutto ciò che esiste. Ma la Ragione, con i suoi caratteri propri di coerenza, di stabilità, resta e rimarrà sempre. A questo livello il saggio, più che obbedire a Dio, partecipa della sua volontà; decide insieme a lui, con la stessa intuizione totale e in qualche modo simultanea dell'Universo.

Non è un caso se, fra gli episodi della vita di Catone, ancor più che il suo atteggiamento al tempo delle guerre civili (che di per sé è già un'illustrazione profondamente significativa del comportamento del «saggio» stoico) quello che è ricordato più di frequente in Seneca è la sua morte. A una menzione, senza grande significato particolare, nella *Consolatoria a Marcia*[559] segue una riflessione lunga e attenta nel *De providentia*,[560] composto durante la primavera e l'estate del 63, quando Seneca è già da un anno lontano dalla vita attiva. Catone vi è espressamente paragonato al gladiatore nell'arena, spettacolo offerto allo sguardo di Dio. E Seneca evoca tutte le peripezie di quella morte, che Catone dovette darsi due volte. Tutte le virtù stoiche concorrono a renderla gloriosa; la determinazione, la *constantia*, l'umanità, la serenità, l'elevazione dello spirito, che gli consente di proseguire, durante un'agonia senza lacrime né sudori di sangue, la lettura dei filosofi. Non si può fare a meno di scorgere un parallelo con la fine di Seneca, che dovette anch'egli rinnovare il gesto mortale per ben tre volte. E questa rassomiglianza non è certo un caso: Seneca aveva «progettato la sua morte», sull'esempio di Catone. Certo non aveva potuto prevedere che il veleno, a lungo conservato, che ingerì aveva perso il suo vigore, che il sangue sarebbe uscito a rilento dalle sue arterie aperte, e che sarebbe stato necessario accelerare la fine con il calore soffocante della stufa; ma trovò certamente nell'esempio di Catone, che portava in sé, la forza di attraversare vittoriosamente questa tri-

plice prova. A quell'esempio si ispirò anche per proseguire sino all'ultimo momento le sue meditazioni filosofiche e per conservare con gli amici tutta la sua umanità.

Le tappe di questa imitazione di Catone sono segnate dalle *Lettere a Lucilio*.[561] Il racconto di quella morte conserva la sua efficacia nonostante tutte le utilizzazioni scolastiche.[562] Non solo può servire da esempio, ma possiede una universalità certa: non è necessario essere Catone per morire così; l'istinto degli esseri più semplici, più primitivi, basta da solo a portarli a questo punto.[563] È un dato profondo della natura: il disprezzo della vita, il rifiuto di mettere la sopravvivenza al di sopra di tutto. A Catone si contrappone Mecenate e si contrappone anche D. Bruto Albino, che mendica vergognosamente alcuni istanti prima di morire.[564] In un momento di sincerità Mecenate aveva confessato il suo desiderio di vivere, sia pure mutilato, sia pure al palo, ma di vivere,[565] ed è rimproverato allo stesso modo. Qui si manifesta il contrasto profondo che esiste tra lo stoicismo, così come lo comprende e lo pratica Seneca, e l'epicureismo. Quest'ultimo pone il bene supremo nell'apprensione del momento, nella pienezza del vivere. Non è privo di significato il fatto che Mecenate avesse dei collegamenti con l'epicureismo né che Bruto Albino (del quale ignoriamo se si fosse mai occupato di filosofia: ma chi, allora, non se ne occupava poco o tanto?) fosse stato al seguito di Cesare e avesse fatto parte di quella coorte pretoriana impregnata di epicureismo che accompagnava l'*imperator* durante la conquista delle Gallie.[566] Se all'inizio delle *Lettere a Lucilio* Seneca accetta, come si è detto, a titolo provvisorio talune posizioni epicuree, risulta chiaro che il fondo del suo pensiero è molto diverso; il «saggio» epicureo, rinchiuso nel presente, dominato dalle impressioni che gli trasmettono i sensi, alla mercé della Fortuna, non conosce altro valore che il piacere di esistere. Il saggio stoico è attaccato, certo, all'esistenza, ma può anche rinunciarvi se dei fini più alti lo esigono. Egli non ammette in sé nessuna passività, è interamente disponibile per l'azione – una azione che non è governata dai desideri né dall'angoscia, che non è, a nessun livello, un'anticipazione del futuro, ma dipende solamente dalla decisione della Ragione. Si comprende perché Seneca ritorni più e più volte sulla descrizione del saggio, spesso con espressioni di genuina eloquenza. Egli si sforza di descrivere un atteggiamento interiore, difficile da far comprendere all'esterno, che può sentire solo chi crea in sé stesso un vero e proprio mimetismo, a partire da una immagine. Il saggio è forse, per gli stoici antichi, un mito razionale; in Seneca diviene una immagine esemplare, e le parole impiegate per descriverla devono renderne tangibile e percepibile la grandezza e la bellezza. Vi è un momento in cui la filosofia deve chiedere soccorso alla retorica per trasmettere ciò che è ai limiti dell'indicibile.

Non possediamo, o quasi, opere teoriche uscite dalla penna di Seneca. Non abbiamo altro che il *De ira* e le *Questioni naturali*; inoltre la prima di queste è formata da tre dialoghi, che sono dedicati a Novato e cercano di persuaderlo. Per quanto riguarda la seconda, sappiamo che è dedicata a Lucilio e che si propone di completare la sua formazione filosofica, mostrandogli come agisce l'influenza divina nel mondo. È molto probabile che i *Libri philosophiae moralis* rivestissero una forma analoga. Ciò non può stupire, poiché Seneca stesso, nelle *Lettere*, vale a dire nel momento in cui componeva la maggior parte del suo *corpus* filosofico, dichiara a più riprese che lo scopo dei suoi «*studia*» è la formazione dell'anima e non l'acquisizione di una scienza scolastica.[567] Tutta l'opera di Seneca tende a questo fine: l'educazione dell'anima, sia quella del dedicatario, sia quella dell'autore stesso, che confessa di considerare la scrittura un modo di acquisizione delle idee, una via per prendere possesso del proprio pensiero.[568]

Ciò comporta almeno due conseguenze: che la scrittura deve essere rivolta verso la persuasione degli altri e, in pari tempo, prestarsi alla ricerca personale dell'autore, alla sua meditazione intima. Esteriorità e interiorità saranno i due caratteri complementari, e sino a un certo punto contraddittori, di questa espressione. Al limite ciò si traduce in una «tensione» tra una retorica – la persuasione – e una lirica – la meditazione interiore.

Questo doppio carattere talvolta ha giovato, talvolta ha nuociuto alla fortuna di Seneca, a seconda che si ammirasse in lui lo scrittore o che si fraintendesse il vero carattere della sua opera. Si dimentica troppo spesso che Seneca, quando compone la maggior parte del suo *corpus* filosofico, possiede una grande esperienza dell'arte oratoria; i suoi scritti sono, in realtà, discorsi pubblicati, sono concepiti come opere «parlate» anche se, molto probabilmente, non hanno mai costituito oggetto di *recitationes*. Non è dunque strano ritrovare nel loro stile e nella loro composizione le grandi leggi dell'eloquenza o, se si preferisce, della retorica contemporanea.

Il problema della composizione ha ispirato ricerche numerose e importanti. E. Albertini, in un libro che ha fatto epoca, ha cercato di dimostrare che Seneca «componeva male» e si lasciava trascinare dal suo estro a innumerevoli digressioni.[569] Più recentemente K. Abel ha dedicato uno studio allo stesso problema, ma in uno spirito completamente diverso.[570] K. Abel ritiene che i dialoghi di Seneca siano concepiti come variazioni su un tema dato ed elaborate su diversi piani. Per lui ogni dia-

logo si sviluppa intorno a un «nucleo spirituale», in modo da formare un tutto esteticamente definito. Questo approccio «strutturale» a Seneca non è certo privo di merito, perché ha l'effetto di mettere in rilievo le grandi linee dell'organizzazione interna di ogni opera, e contribuisce a smentire l'immagine di un Seneca in balia dei demoni dell'associazione delle idee, intento a cucire insieme dei «*topoi*» senza rendersi sempre ben conto di ciò che dice. Noi ci siamo sforzati invece di mostrare che vi è una singolare coerenza nel suo pensiero, che esso riflette in modo pienamente consapevole una dottrina, della quale ogni opera, ogni pensiero rivela e utilizza solo una parte.

L'analisi «strutturale» di K. Abel è dunque perfettamente valida. È certo che è nella struttura dell'opera, in ultima analisi, che risiede – e può solamente risiedere – l'originalità di Seneca, la capacità creativa di cui dispone. Ciascuno dei temi trattati nei *Dialoghi* («che il saggio non può subire né ingiuria né oltraggio», «che l'uomo dabbene non può essere infelice» ecc.) è già stato sviscerato da altri filosofi, possiede la sua «bibliografia», è legato a determinate elaborazioni, ad argomenti tradizionali, che non si possono passare sotto silenzio. Ciò è particolarmente evidente per le *Consolatorie*, che rivelano una tecnica consumata.[571] Ma non è meno vero per dialoghi come il *De vita beata* e il *De tranquillitate animi*, che riprendono anch'essi dei temi classici. Nel secondo caso, per esempio, si uniscono riflessioni diverse, che risalgono a Democrito e passano attraverso la filosofia del medio Portico. Un confronto del trattato di Seneca con quello di Plutarco, che porta lo stesso titolo, dimostra che la differenza essenziale tra le due opere risiede nella loro struttura: Plutarco si è limitato ad enumerare idee, una dopo l'altra, e a giustapporle. Seneca, invece, costruisce la sua dimostrazione in modo più solido.

K. Abel non ha esaminato il dialogo sulla *Tranquillità dell'anima*. Vi si trova una dottrina coerente, basata sulla concezione senecana dell'anima umana – un'anima «*agilis*», formata dalla natura per l'azione, in possesso di una energia interiore (l'*impetus*), che deve trovare un modo di applicazione e che provoca malessere o addirittura sofferenza, quando ciò si rivela impossibile o deludente. Contro tali inconvenienti la morale stoica conosce dei rimedi, che consistono essenzialmente nello stabilire le condizioni di un'attività feconda e, per conseguenza, felice. Per adempiere pienamente ai fini dell'uomo quindi questa azione dovrebbe essere «conforme alla natura», essere utile agli altri – in virtù della teoria dell'οἰκείωσις. Ma questa attività che, nella sua forma più elevata, dovrebbe essere politica (qui Seneca segue la dottrina del medio Portico, quale si esprime nel *De officiis*, e si ispira direttamente, con ogni probabilità, al Περὶ εὐθυμίας di Panezio), può anche esplicarsi in altri campi.

Partendo dal principio che la natura impone all'uomo la legge dell'azione, ma che tutto il problema si riduce a regolare quest'ultima, Seneca si ricollega alla parenetica di Democrito.[572] Tale parenetica, che ripercorre a grandi linee le diverse situazioni umane e le condizioni più generali della vita sociale, rappresenta tuttavia un approccio piuttosto grossolano alla vera soluzione. Come Seneca scriverà alcuni anni dopo a Lucilio,[573] simili precetti sono solo le «foglie» e non i rami dell'albero: «Questo mio discorso – dice Seneca – è rivolto agli uomini imperfetti, ai mediocri, a quelli che hanno poco senno, non al saggio».[574]

A questo punto, che segna approssimativamente la metà del dialogo, comincia l'analisi della «tranquillità dell'anima», quella che è propria del saggio e non quella che può essere acquistata bene o male seguendo massime di prudenza. Entriamo in un'analisi positiva, interiore, che risale ai principi e non si applica più agli effetti. Tutte le azioni possibili sono valutate in rapporto all'atteggiamento fondamentale della saggezza:[575] il distacco dalle cose e perfino dal proprio corpo. È l'apprendimento dei veri valori che agli occhi di Seneca, lo abbiamo visto, costituisce il primo passo verso la saggezza. Cammin facendo si ritrovano massime paneziane e anche democritee, ma adoperate in un altro spirito: il μὴ πολλὰ πρήσσειν[576] ritorna, ma sfumato e superato. La ragione e il significato vero di questa formula ci sono dati dal commento che, a questo punto del dialogo, lo accompagna: «Chi fa molte cose spesso cade in balia della sorte».[577] A poco a poco Sereno è portato a scoprire l'autonomia della persona, l'αὐτάρχεια, che è l'atteggiamento fondamentale del saggio. Poi vengono le conseguenze interiori di questo atteggiamento: l'adattamento alle circostanze (εὐχαιρία), che è pure una virtù stoica, l'equanimità nei confronti della Provvidenza, l'unione armoniosa di vita interiore e vita sociale, la moderazione nello sforzo, infine l'uso temperato di un «calmante» che ci offre la Natura, il vino. Come si vede, questa lunga sequela di consigli non comprende precetti rivolti all'azione, ma una serie di atteggiamenti interiori, ciascuno dei quali è in rapporto con una delle quattro virtù fondamentali: l'εὐχαιρία, vale a dire l'arte di cogliere l'opportunità, appartiene evidentemente alla *prudentia*; la facilità dei rapporti con gli altri uomini riguarda la *iustitia*; la misura nello sforzo è un'applicazione della *fortitudo*; infine il curioso precetto concernente il «buon uso» (cioè l'uso secondo ragione) del potere del vino, che conclude il trattato, si comprende solo in riferimento alla *temperantia*. Ma questo schema, peraltro facile da riconoscere, non è apertamente enunciato, rimane implicito. È agevole scorgere la differenza dal disegno del *De officiis* ciceroniano, dove l'argomentazione, articolata nello stesso modo, viene dedotta dai teoremi e dalle definizioni relative a cia-

scuna virtù cardinale. Cicerone, sulla scia di Panezio, applica il vecchio metodo deduttivo, geometrico, caro a Crisippo e all'antico Portico. Pur ricorrendo allo stesso schema, Seneca non solo si astiene dal renderlo esplicito ma si limita a servirsene per comporre un quadro della vita interiore secondo saggezza. Il suo metodo non è più deduttivo, ma vuol dare l'impressione di una intuizione diretta delle condizioni spirituali che creano l'εὐθυμία, la calma interiore. Ma vi è di più: questa scoperta quasi visiva dell'*habitus animi* e dei suoi quattro grandi regni (le quattro virtù cardinali) forma solo la seconda parte, il secondo tempo del dialogo. Per preparare ad esso Sereno, Seneca comincia con l'innalzarlo al di sopra delle nozioni comuni, col proporgli le prescrizioni tradizionali: poi il suo pensiero si eleva gradualmente e lo sguardo si estende su un paesaggio interiore sempre più vasto e luminoso. È evidente che un tale metodo è voluto per raggiungere lo scopo che Seneca si propone, che è la persuasione o, se si preferisce, l'εἰσαγώγη: si tratta di guidare l'amico risparmiandogli, almeno per il momento, le sottigliezze della teoria, sino a una visione globale della Verità, forse un po' confusa, ma entusiasmante. L'impostazione è di tipo platonico e, più generalmente, socratico.

La struttura che ci sembra di scorgere nel dialogo sulla *Tranquillità dell'anima* è molto simile a quella che abbiamo tentato di mettere in luce nel dialogo *Sulla provvidenza*;[578] ciascun tema è ripreso più volte, ogni volta in una luce diversa. Partendo dai dati più agevoli da rilevare, la contraddizione apparente tra il paradosso stoico circa la Provvidenza (l'idea che l'uomo dabbene non può essere soggetto alla sventura) e la realtà dei fatti, l'autore si innalza, con una sorta di dialettica ascendente, fino alla scoperta della vera vita interiore, che si svolge in un luogo dove il concetto di avversità perde il suo significato. Anche qui è la nozione di autonomia dell'anima a rendere possibile questa trasmutazione.

È facile dimostrare che tutti i dialoghi di Seneca, e non solo quelli studiati da K. Abel, possiedono una struttura filosofica propria, che essi analizzano un'idea secondo una dialettica progressiva, in modo da rivelarne tutta l'ampiezza, in maniera diretta, indipendentemente da ogni dimostrazione teorica, a partire dai principi, postulati, definizioni e teoremi dello stoicismo. Ripetiamo che gli interlocutori di Seneca sono raramente degli stoici; i dedicatari dei suoi dialoghi o non sono iniziati alle sottigliezze del sistema di Zenone oppure sono ancora diffidenti nei suoi confronti. Lucilio, quando seneca gli dedica il *De providentia*, accetta i principi stoici, ma la sua adesione alle massime della scuola è ancora puramente intellettuale: vi sono in lui delle resistenze. E l'opera di Seneca deve tendere a conquistare completamente la sua coscienza.

In questi dialoghi il passo essenziale è per lo più la scoperta dell'auto-

nomia personale. Così avviene, per esempio, per il *De brevitate vitae*,[579] in cui Paolino è invitato a scoprire il vero valore dell'*otium*, poi a interrogarsi sul modo in cui l'uomo può sfruttare il tempo, in situazioni concrete.

Talvolta, come nel *De vita beata*, l'approccio sembra invertito: il dialogo comincia con un dibattito teorico, che verte sulla definizione del Bene supremo. Ma va rilevato che questo dibattito teorico è in realtà accompagnato da esempi che gli danno un carattere estremamente concreto: con una intuizione diretta, vediamo gli effetti del supremo bene degli stoici, la sua azione sull'anima.[580] Per contro siamo posti dinanzi ai guasti operati su questa dalla teoria epicurea.[581] Il destinatario del dialogo, Gallione, ha la scelta tra una immagine esaltante, la felicità del saggio, e una immagine deprimente, quella dell'anima schiava del piacere. Tutta la seconda parte dell'opera, dal capitolo XVII in poi, dimostra come l'ideale stoico fornisca, in pratica, un programma di vita; il suo disegno è mostrare la separazione profonda, la differenza di qualità che esiste tra i fatti materiali (la ricchezza effettivamente posseduta, per esempio) e l'atteggiamento interiore riguardo a quei fatti esteriori: secondo il punto di vista, il giudizio da pronunciare su una determinata condotta può essere favorevole o sfavorevole. Ciò che importa – ed è il solo giudizio che abbia valore – è la *conscientia*, la testimonianza interiore, e non la condanna eventualmente emessa dalla opinione volgare. È così che si ritorna alla dottrina dei «preferibili». E, per gradi, Gallione è invitato a scoprire la «povertà in spirito», che può renderci, in mezzo all'abbondanza, spiritualmente nudi, staccati da tutto quanto ci circonda.

Seneca, come abbiamo detto,[582] fece di persona questa esperienza, che gli consentì di salvaguardare la propria autonomia per tutto il corso della sua carriera politica. È possibile che si sia trattato di una conquista personale del filosofo durante l'esilio, poiché solo dopo questa prova ne troviamo l'espressione nella sua opera.[582bis] Comunque sia, lo schema fondamentale dei dialoghi ci sembra essere proprio l'ascesa verso l'interiorità; l'esposizione era costruita in modo da darne la rivelazione all'interlocutore.

Lo stesso si può dire delle *Lettere a Lucilio*, nelle quali l'arte di persuadere è basata sull'esperienza dell'interiorità.[583] Ma qui, a causa delle caratteristiche del genere epistolare, questa struttura non è rigida come nei *Dialoghi*, costituisce solo un filo conduttore, talvolta in seno a una medesima lettera, talvolta di lettera in lettera.

Ma questa analisi del pensiero di Seneca, anche se getta un po' di luce sulla struttura profonda delle varie opere, non è sufficiente. Una necessità interna non basta a creare una struttura di un'opera scritta, nell'antichità ancor meno che in altre epoche: il peso dei generi letterari tradizio-

nali è preponderante, e le strutture di ordine spirituale devono trovare i mezzi di integrarsi nelle forme tradizionali del genere. Ciò che è ammissibile per Virgilio lo è anche per Seneca. La conciliazione tra contenuto e forma è quella stessa che si trova realizzata in un poema epico, o perfino in un semplice sonetto o in ogni altra opera dalla struttura predeterminata. Così non ci stupiremo di vedere rispettate nei *Dialoghi* le grandi leggi della *suasoria*.

Altrove abbiamo tentato di dimostrare come questa forma *a priori* dell'esposizione sia presente in un certo numero di opere, il *De constantia sapientis*,[584] il *De brevitate vitae*,[585] il *De vita beata*,[586] e il *De providentia*.[587] In ciascuno di questi testi, ci sembra, il piano materiale (distinto, evidentemente, dalla struttura profonda, che costituisce l'oggetto degli studi di K. Abel) applica le regole della retorica del tempo. Ogni volta Seneca ha fatto precedere al corpo della dimostrazione una *Introduzione* di lunghezza variabile, che può anche entrare subito nell'argomento, ma si riconosce dal fatto che porta a una *divisio*. Dopo di che la dimostrazione presenta generalmente due punti di vista contrapposti, che possono essere, come nella *suasoria* classica, quello dell'*utile* e quello dell'*honestum*. È il caso, per esempio, del *De brevitate vitae*, dove si dimostra che l'*otium*, la vita liberata dagli affari, è al tempo stesso «utile» e «onorevole».[588] Ma questo non è l'unico schema possibile: nel *De constantia sapientis* e nel *De tranquillitate animi* ci è parso di vedere una suddivisione, sempre all'interno della dimostrazione, tra gli argomenti generali, esteriori allo stoicismo (argomenti «comuni», *communia*) – e argomenti particolari al Portico (*propria*). Ma questa articolazione non è utilizzata da Seneca come principio compositivo, ad essa si sovrappone lo schema classico, proprio della retorica tradizionale, tra il «punto di diritto» (*ius*) e la «verosimiglianza morale» (*aequitas*). Gli argomenti «comuni» sono quelli che fanno appello all'opinione corrente, alle nozioni considerate valide da ogni uomo. Gli altri hanno un carattere tecnico e presuppongono la preventiva accettazione di un sistema di pensiero. Nel *De constantia sapientis* che, come abbiamo tentato di dimostrare, si rivolge a Sereno quando quest'ultimo è in buona parte già convertito allo stoicismo,[589] gli argomenti tecnici sono presentati all'inizio, nella dimostrazione; dopo di che vengono corroborati, confermati (come in una controversia di tipo classico) dagli argomenti «di buon senso», i *communia*. Ma Seneca dichiara espressamente che i secondi, se predominano in questa seconda parte, non escludono i primi.[590] Lo schema classico, con la dimostrazione articolata in due parti, non è applicato meccanicamente, è adattato da Seneca alle esigenze del suo disegno, che è quello di condurre il suo discepolo alla scoperta della vita interiore.

Nel *De tranquillitate animi* l'ordine è inverso rispetto a quello del *De constantia sapientis*: gli argomenti di «senso comune» – che sono principalmente quelli di Democrito – sono esposti all'inizio, poi sono «confermati» e approfonditi nella seconda parte della dimostrazione, che diviene (senza che Seneca lo riveli espressamente a un Sereno ancora novizio negli studi teorici) più intimamente stoica.

Questo metodo di analisi della composizione dei *Dialoghi*, nella misura in cui consente di spiegare al tempo stesso l'approccio filosofico e lo schema fondamentale (introduzione, divisione, dimostrazione divisa in due parti, conclusione), imposto dalle abitudini letterarie e dalle «regole» diffuse di quel tempo, ci sembra suscettibile di approfondire la nostra comprensione di opere che restano così spesso misteriose, ma che in realtà appartengono a un momento della storia letteraria e al pensiero di un uomo che ha fatto suo il messaggio spirituale dello stoicismo.

Il nostro metodo consente inoltre di cogliere l'unità di un'opera che, al di là delle apparenti variazioni, è animata da una «tensione» profonda, la stessa tensione che Seneca vede agire nell'universo. Esso ha l'ambizione di trascendere gli oggetti, tutto ciò che è esteriore e dipende dal corpo, dalla materia soggetta alla contingenza, per mettere a nudo l'attività dello spirito, nella sua purezza divina. Movimento analogo a quello che descrive Seneca, attribuendolo a Dio stesso: la discesa dello spirito verso la periferia, la superficie delle cose, poi la risalita verso la propria fonte, e la riconquista dell'autonomia. Se le cose stanno così, il filosofo segue la Natura e la legge universale, perfino nell'espressione letteraria del suo pensiero.

* * *

Seneca si è dimostrato spesso interessato ai problemi stilistici, ed è noto che nelle *Lettere a Lucilio* è svolta tutta una teoria critica. Ma queste idee, esposte in modo non sistematico, sono difficili da organizzare in un corpo dottrinale.[591] Non è nostra intenzione ritornare qui sulla questione. In generale, Seneca rifiuta ogni esposizione di idee filosofiche che non abbia lo scopo di istruire, cioè di aiutare l'interlocutore a concepire le verità di ordine spirituale che il discorso deve rivelargli. È in questo senso che afferma la preminenza delle «cose» (*res*) sulle parole (*verba*).[592] Ma forse è opportuno intendere questa distinzione non tanto come un programma letterario, quanto come il riflesso della differenza che gli stoici stabiliscono tra i «corporei» e gli «incorporei».[593] I primi si combinano e interagiscono reciprocamente in virtù delle leggi della fisica. I

secondi non possono e non devono essere se non un'immagine di questa realtà. Combinarli insieme secondo preferenze puramente estetiche è contrario alla «natura», poiché tali combinazioni, sonore o ritmiche, non rispondono ad alcuna realtà effettiva.

Lo stile è uno stato d'anima;[594] le parole hanno come origine diretta un certo atteggiamento, un certo stato dell'*ingenium*, esso stesso determinato dall'*animus*.[595] Lo stile può dunque pervenire alla vera bellezza solo se l'anima è sana, armoniosa, ben regolata[596] e se risponde, per quanto è possibile, all'ideale del saggio. Il primo criterio sarà dunque quello di mantenere le parole sotto il freno della ragione, di non lasciarle mai sfuggire al suo controllo. Ciò non significa che l'espressione non debba mai essere appassionata, ma questa passione non deve essere un «vizio», una debolezza cui si cede per incapacità di resistere. Lo stile deve essere la manifestazione di una forza interiore, del vigore che alberga nell'anima del saggio e che gli consente di agire secondo le decisioni razionali.

Seneca condanna le *cavillationes*, perché sono solo giochi di parole, che non rivestono concetti fondati nella realtà. Se è vero che ci sono molte più cose che parole,[597] è vero altresì che gli autori di ragionamenti dialettici creano parole che non si riferiscono ad alcuna cosa; sono come dei falsari che cercano di mettere in circolazione monete di cattiva lega. Seneca accetta l'idea che a ogni realtà deve corrispondere una parola, il che gli causa mille difficoltà quando vuole tradurre in latino taluni termini della lingua di Platone.[598] Si sforza di tradurre una parola con un'altra parola e solo a malincuore ricorre a perifrasi. È questo un segno del suo profondo stoicismo, che informa tutti i moti del suo pensiero e gli impone un nominalismo integrale;[599] un'altra caratteristica di Seneca, che non cessa di stupire gli studiosi abituati a giudicare secondo i criteri dell'estetica letteraria, è la convinzione che ogni enunciato, sia esso di natura dialettica o retorica, possiede un carattere scientifico, deve riferirsi a una verità obiettiva. Proprio perché ogni retorica è scientifica essa è anche una «virtù», vale a dire un'eccellenza dell'anima umana.[600] Se si analizza a fondo l'idea, ci si rende presto conto che lo stoicismo professato da Seneca non lo allontana affatto dalle leggi tradizionali della retorica, semplicemente le pone al servizio della verità. Troviamo infatti che gli stoici accettavano le tre parti della retorica, i tre generi di discorso (deliberativo, giudiziario, laudativo) e anche le varie forme dell'eloquenza (invenzione, elocuzione, ordine e azione), come pure le parti del discorso: prologo, *narratio* (o più probabilmente esposizione dell'argomento, διήγησις), confutazione ed epilogo.[601] Dando al suo pensiero un'espressione letteraria, vale a dire la forma di un discorso coerente, e rifiutando il dialogo socratico, per domande e risposte, Seneca si trova indotto e

quasi costretto, dalla logica stessa del suo pensiero, a far proprie le leggi della retorica tradizionale.

A proposito delle tragedie

Abbiamo visto che è impossibile determinare con sufficiente approssimazione le date di composizione delle tragedie di Seneca. I tentativi di datazione che sono stati proposti, per quanto ingegnosi, lasciano adito al dubbio.[602] Tutto ciò che si può dire è che il teatro di Seneca tratta alcuni temi che si ritrovano nella sua opera filosofica. Così, ad esempio, nell'*Ercole sull'Eta* è molto presente il tema della clemenza: «È lodevole che tu abbia conservata pura la tua spada e che, al tempo in cui regnavi, il fato cruento abbia avuto potere minimo contro le tue città»;[603] e poco oltre si aggiunge questo auspicio: «Non eserciti il suo dominio nessun signore che consideri unica gloria del suo regno l'avere la spada sempre sospesa».[604] Si può, naturalmente, congetturare una vicinanza cronologica del dramma al *De clementia*. Ma è anche possibile pensare a Caligola e alla sua massima preferita, *«oderint dum metuant»*. Come abbiamo visto, l'idea della clemenza come virtù regale per eccellenza appare sin dal *De ira*, cioè dall'inizio del regno di Claudio, si afferma ancora più nella *Consolatoria a Polibio* e nella *Consolatoria a Elvia*, ed è eretta a sistema nel *De clementia*.[605]

D'altra parte l'evidente parentela tra il passo della tragedia nel quale il coro si chiede in quale parte del cielo siederà Ercole divinizzato[606] e il prologo della *Farsaglia*, dove la stessa domanda è posta a proposito di Nerone, non implica necessariamente che le due composizioni siano contemporanee. Può darsi che Lucano si sia ricordato dei versi di Seneca e li abbia utilizzati nel suo elogio del giovane imperatore. Tali motivi sono troppo essenziali nel pensiero politico di Seneca perché li si possa assegnare a un momento piuttosto che a un altro. Tuttavia alcuni indizi lasciano forse intravvedere una possibile soluzione, o quanto meno suggeriscono una plausibilità maggiore per una datazione anteriore al 52.

In primo luogo va sottolineata la predilezione che Seneca sembra avere per la leggenda di Ercole. Certo si può affermare che l'eroe gode fra gli stoici di una stima particolare; inoltre, Ercole è esaltato da Seneca per la sua virtù del coraggio.[607] Ma vi è di più: Ercole è l'eroe antoniano per eccellenza. Ora, fra tutte le allusioni ad Antonio contenute nell'opera di Seneca, una sola è favorevole, quella che si legge nella *Consolatoria a Polibio*.[608] Tanto più colpisce che l'elogio di Ercole sia inserito da Seneca anche in tragedie di argomento del tutto estraneo, per esempio l'*Agamennone*.[609] Tutto ciò si spiegherebbe abbastanza bene sotto il regno di Claudio, cioè durante l'esilio.

Nello stesso senso va, crediamo, un altro indizio: nelle *Troiane*, Agamennone inveisce contro i sacrifici umani.[610] Va ricordato che Claudio aveva emanato un decreto che aboliva i riti di questo genere presso i Galli.[611] Lo stesso Agamennone viene presentato come un re giusto e moderato, il contrario di un tiranno. Originario di Argo, come il padre di Ercole,[612] egli si dichiara padrone della sua collera – come Claudio aveva promesso di essere.[613]

Infine, è possibile che il soggetto del *Tieste* sia stato scelto dopo la morte di Britannico, dato che il coro vi pronuncia versi come questi: «Atreo, quell'uomo feroce, violento, incapace di dominarsi, alla vista del fratello è rimasto attonito. Non c'è forza più grande del sincero affetto...».[614] Altrettanto poco verosimile è pensare che il soggetto dell'*Agamennone* sia stato scelto dopo la morte di Claudio. Seneca poteva forse evocare con tanto pathos l'assassinio di un marito da parte della moglie, se Agrippina avesse già compiuto il suo delitto?[615]

Tutte queste osservazioni possono indicare che almeno alcune tragedie, *Agamennone*, *Le troiane*, *Tieste*, *La follia di Ercole* ed *Ercole sull'Eta*, risalgono al regno di Claudio. Abbiamo già visto che tale periodo, il periodo dell'esilio, è quello in cui appare più ridotta l'attività letteraria di Seneca, proprio quando maggiore era il suo tempo libero.[616]

Non va tratta la conclusione che tutto il *corpus* delle tragedie appartenga necessariamente agli anni dell'esilio. Sappiamo da Tacito[617] che verso il 61 o 62 Seneca si era rimesso a comporre «più spesso dei versi» (*carmina*), probabilmente da identificare con le tragedie. L'espressione di Tacito implica tuttavia che Seneca ne aveva composte già prima, o almeno aveva l'abitudine di scriverne.

Sulla base di questi indizi, per esili che siano, si può congetturare che le opere teatrali di Seneca siano state composte in due periodi principali: più della metà delle tragedie conservate (cinque su otto, almeno) daterebbero dall'esilio, il resto (*Edipo*, *Medea*, *Fedra*) dal periodo del ritiro, o almeno del declino politico. Ma è solo un'ipotesi molto fragile!

Resterebbe da chiedersi quali siano gli echi del pensiero di Seneca nelle opere drammatiche; già abbiamo indicato il tema fondamentale della sua politica: l'odio per il tiranno e, per contro, l'accettazione del re giusto, che sa dominare la propria ira e protegge gli ordinamenti. Vi è un'analisi abbastanza sistematica e profonda della posizione del principe, della sua solitudine alla testa del suo popolo, assalito com'è da tutte le tentazioni del potere. Il maggior merito per un re è di assicurare la pace al proprio popolo: «Nessuno ha mai conservato a lungo un potere violento, mentre un impero moderato dura a lungo», dice Agamennone.[618] Al di là del diritto della forza vi è quello dell'onore (*pudor*).[619] Ma la ra-

gion di Stato può esigere dei misfatti. Ce lo ricorda Ulisse, completando la dottrina enunciata da Agamennone.[620] La condizione di re non può dare né la pace interiore né la felicità.

A questo punto il teatro di Seneca passa dall'analisi politica a quella della condizione umana. Il re è solo un esempio estremo di ciò che è ogni uomo: i beni di Fortuna, così grandi, preponderanti per un re, esistono per il più umile dei mortali, e per l'uno e per l'altro è necessario distaccarsene. Il «re» assume a questo punto un valore mitico.

Da molto tempo il mondo eroico era al servizio della meditazione filosofica. Seneca non fa che seguire le lezioni di Euripide, ma questa utilizzazione in chiave moraleggiante degli eroi leggendari non era affatto limitata alla tragedia. Se ne trova un esempio particolarmente significativo in un trattato come quello di Filodemo sul *Buon re secondo Omero*;[621] il mondo omerico serve da pretesto a una teoria della città ideale che noi riteniamo ispirata dal partito di Cesare. Ciò che era possibile per Filodemo lo è anche per Seneca, che utilizza i personaggi tradizionali della poesia più elevata per rendere meglio percepibili le proprie idee. Da tempo, inoltre, i giovani si addestravano nelle scuole dei retori a trattare nelle loro declamazioni argomenti mitici, per esempio esortando Agamennone a sacrificare, oppure a risparmiare sua figlia, Achille a moderare la sua collera, oppure a consolarsi della morte di Patroclo. Si pensi come Orazio, in una *Epistola* indirizzata al giovane Lollio Massimo,[622] lo invitasse a rileggere l'*Iliade*, dove avrebbe trovato una lezione di saggezza; là avrebbe visto i danni provocati dalle passioni umane, le collere dei re che producevano le sventure dei popoli (un tema caro a Seneca drammaturgo), l'amore insensato di Paride per Elena che provocava la rovina di una città prospera. Non stupisce dunque che Seneca abbia inteso dare alle sue tragedie il carattere di *exempla*, che non si propongono tanto di analizzare dei caratteri quanto di descrivere, grazie a situazioni per così dire «sperimentali», momenti di crisi nei quali l'anima umana si rivela nella sua verità.

Ciò spiega anche perché le tragedie di Seneca ci appaiano deliberatamente «teratologiche»; le situazioni che trattano sono eccezionali sino alla mostruosità. Si tratta di casi estremi, e si può pensare che l'intenzione del poeta non sia motivata da una scelta principalmente estetica, ma da un disegno filosofico: Ercole, eroe «virtuoso» tra tutti, che ha portato l'eccellenza umana al grado più alto, è mostrato alle prese con forze mostruose, che lo sovrastano. Ci saremmo aspettati che il poeta, se avesse voluto dare una lezione di «morale» e trarre dalle sue tragedie una conclusione ottimista, avrebbe scelto di dipingere Ercole vittorioso. Invece lo descrive come un eroe sconfitto: il valore più grande è destinato a

crollare nella morte. Una volta è la follia inviata da Giunone che lo sconvolge e gli fa commettere i delitti più atroci; un'altra volta è il sangue di una delle sue vittime (il centauro Nesso) a causare la sua perdita – così come gli aveva predetto l'oracolo di Dodona. L'epilogo dell'*Ercole sull'Eta*, l'apparizione dell'eroe che parla a sua madre dopo l'apoteosi, non deve trarre in inganno: questa ipotesi è possibile solo dopo la morte, dunque dopo la disfatta. Le sofferenze di Ercole sono sovrumane e non sono alleviate dalla speranza di una immortalità, che non gli è espressamente promessa e della quale a tratti egli dispera.[623] Quale lezione si può trarre da questa sconfitta della «virtù»? Più o meno la stessa che il *De providentia* trae dalla morte di Catone.[624] Vittoria o sconfitta, morte e sopravvivenza appartengono alla categoria degli indifferenti; la sofferenza più intollerabile può colpire l'eroe e può annientare il suo essere; ciò che importa è la lotta di Ercole contro un Destino più forte di lui, che sicuramente finirà per prevalere.[625] Non sorprende, in queste condizioni, che il racconto degli ultimi momenti di Ercole ricordi, sin nel vocabolario, la celebre cronaca degli ultimi momenti di Catone: entrambi gli eroi sono paragonati a un gladiatore nell'arena, che soccombe da valoroso di fronte al Destino. Se la cronologia che proponiamo per la tragedia è esatta, il racconto tragico sarebbe la fonte e il preannunzio della pagina del *De providentia*.

Diventa più chiaro a questo punto perché i personaggi centrali delle tragedie di Seneca si lasciano andare a interminabili monologhi; essi cercano così di definire sé stessi. Si comprende anche perché diano quella curiosa impressione di immutabilità, che spesso si rimprovera a Seneca: la loro natura è fissata una volta per tutte, non può evolvere, e la sola conclusione possibile è la morte. Questa onnipresenza della morte è una delle grandi intuizioni della filosofia di Seneca – la morte «in spirito», come segreto della libertà.

Nella *Fedra*, Seneca si interroga sul cammino del «male» nell'animo umano. Un problema sul quale si è poco soffermato nelle opere in prosa a noi conservate, ma che non poteva mancare di porsi al suo spirito, soprattutto se si ritiene che questa tragedia fu scritta nel momento in cui egli prendeva gradualmente coscienza del fallimento che rappresentava per lui l'evoluzione di Nerone. Abbiamo tentato di dimostrare altrove[626] che Seneca aveva costruito tutto il dramma intorno a questo problema della responsabilità: la regina, spinta in un primo tempo dalla passione a ottenere l'amore del genero, esita quando comprende l'orrore del suo desiderio, rifiuta di andare oltre e comincia una lunga lotta contro sé stessa della quale vediamo solo l'inizio (alla fine del primo atto), e dalla quale esce a pezzi, così come si presenta all'inizio del secondo. Ormai è

incapace di resistere a ciò che è divenuto un male fisico, una vera possessione demoniaca. Aiutata dalla nutrice, accetta di rivelare il suo amore a Ippolito, ma vi si dispone suo malgrado: *vos testor omnis, caelites, hoc quod volo me nolle.*[627] Fedra non vuole ciò che sta per compiersi per sua volontà. La sola via d'uscita per ritrovare la libertà perduta sarà, naturalmente, la morte.

Seneca ha voluto scoprire il punto del travaglio interiore in cui il giudizio della ragione non può più infrenare l'*impetus*, l'impulso interiore. A quel punto Fedra è, come Ercole sull'Eta, costretta a dilaniarsi da sé stessa per liberarsi del suo male. Questo è tanto più terribile in quanto è rafforzato dal vigore stesso della sua anima eccezionale. Ritroviamo qui la psicologia materialista degli stoici, che è condivisa da Seneca. La dottrina esposta nella lettera 106, secondo cui le passioni sono enti corporei, malattie dell'anima (ma non, Seneca lo dimostrerà più tardi in un'altra lettera, *animalia*), spiega come queste malattie, come quelle del corpo, possano diventare così gravi da rendere vano ogni rimedio. È vero che nella stessa lettera in cui riprende questa dottrina, Seneca sembra non attribuirle grande importanza. «Facciamo dei giochetti inutili», dice. Ma il fatto è che egli ha fretta di avviare Lucilio verso la saggezza e non verso la conoscenza teorica. In questo momento, Seneca non ignora che i suoi giorni sono contati: Lucilio non ha più il tempo, nemmeno lui, di attardarsi in quegli studi. Ciò non significa che il suo maestro, un tempo, non ne sia stato assorbito.

Note

1 *Inst. Orat.* x, 1, 129: *in philosophia parum diligens, egregius tamen vitiorum insectator.*

2 *Ad Luc.* 108, 23: *sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare non vivere, aliquid discentium qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit facta philologia est.*

3 Per ciò che concerne la dottrina dei corporei (σώματα) *Ad Luc.* 117, 1 e sgg.

4 Cfr. pp. 7 e sgg.

5 Cfr. p. 39. San Gerolamo, *Cronaca: Sotio, philosophus Alexandrinus, praeceptor Senecae, clarus habetur* (anno 13).

6 Cfr. *Ad. Luc.* 108, 17 e sgg.: *haec cum exposuisset Sotion et implesset argumentis suis.*

7 *Ad. Luc.* 108, 3: *haec nobis praecipere Attalum memini, cum scholam ejus obsideremus et primi veniremus et novissimi exiremus, ambulantem quoque illum ad aliquas disputationes evocaremus...* Per quanto riguarda la cronologia (Seneca fu allievo di Sozione prima che di Attalo, o viceversa, o seguì entrambi contemporaneamente?), gli indizi conclusivi sono pochi. Rileviamo che Seneca, se rinunciò ai precetti alimentari di Sozione, restò fedele a quelli di Attalo (*Ad Luc.* 108, 13 e sgg., 15). Si ha l'impressione che l'insegnamento di Attalo fu successivo a quello di Sozione e segnò la seconda fase della sua iniziazione filosofica; la rinuncia ai precetti di austerità dispensati da Attalo fu dovuta non alle minacce del 19 ma alle necessità della vita sociale (*Ad. Luc.* 108, 15: *ad civitatis vitam reductus ex bene coeptis pauca servavi*).

Questo ritorno corrispose con l'inizio della vita politica, col vigintivirato, ecc. dopo che Seneca ebbe ottenuto la toga virile. Le lezioni di Attalo, dunque, sarebbero state ascoltate da Seneca nel 19 o nel 20. G.C. Attalo venne espulso su istigazione di Seiano (Seneca il Ret., *Suas.* 2, 12); vale a dire tra il 16 e il 31. Ma dopo il 25 circa, Seneca era in Egitto.

8 Diels, *Dossogr.* 256. V. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung auf ihre Quellen untersucht*, I, *Die Theorie des Zorns*, Berlin 1914.

9 II, 50, 1; 48, 1.

10 9, 7; 63, 5; 67, 15; 72, 8; 81, 22; 108, 3; 13, 15-23; 110, 14-20.

11 *Ad Luc.* 67, 15: *Attalus Stoicus dicere solebat*... Sul rifiuto di Sestio di considerarsi come stoico, *Ad Luc.*, 64, 2 e qui cfr. p. 170.

12 Diogene, L. VII, 34. Si sa che Atenodoro Cordilione era stato bibliotecario a Pergamo, dove esisteva una collezione particolarmente ricca di opere stoiche.

13 *Ad Luc.* 108, 2.

14 Seneca, *Qu. Nat.* II, 48, 2; 50, 1.

15 Sulla dottrina posidoniana della divinazione, cfr. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*... Paris, 1964.

16 *Ad. Luc.* 9, 7; 63, 5-6; *ibid.* § 7: *Ego non idem sentio: mihi amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est; habui enim illos tamquam amissurus, amisi tamquam habeam.*

17 *Ad Luc.* 63, 14.

18 *Epicurea*, p. LVII, cfr. anche R. Schottlaender, *Epikureisches bei Seneca*, in «Philologus» XLIV 1955, pp. 133-148.

19 *Ad Luc.* 9,7; 63, 5-6; *Ad Luc.* 108, 13 e sgg.

20 *Ad Luc.* 110, 14 e sgg.

21 *Ad Luc.* 110, 19: *turpe est beatam vitam in auro et argento reponere, aeque turpe in aqua et polenta.* Attalo afferma qui, lo si vede, contro Epicuro, la teoria puramente stoica degli «indifferenti».

22 *Ibid.*: *famen fames finit.*

23 20, 1 e sgg.: *o ignarum malorum suorum, quibus non mors ut optimum inventum naturae laudatur expetaturque* ... e la *sententia* al par. 3: *non est molestum servire ubi, si dominii pertaesum est, licet uno gradu ad libertatem transire.*

24 Per esempio, lettera 24, 11 e sgg.; 26, 10: *qui mori didicit servire dedidicit*, ecc.

25 *Ad Luc.* 110, 20: *liber est autem non in quem parum licet Fortunae, sed in quem nihil.* Cfr. *De vita beata*, 16.

26 *Ibid*: *ita est: nihil desideres oportet si vis Iovem provocare nihil desiderantem.* Troviamo un'idea analoga, espressa quasi nei medesimi termini, in Sestio Padre; cfr. pp. 170 e 272 n. 40. L'appartenenza stoica, sottolineata in I. Lana, *Sextiorum nova et Roma roboris secta*, in Rific 1953, p. 2, che richiama Crisippo, in *SVF* III, 246, non esclude le affinità con la dottrina cinica (cfr. per es. Diog. L., VI, 109, e le considerazioni di Diogene secondo cui «la caratteristica degli dei è di non aver bisogno di niente e quelli che a loro somigliano non hanno bisogno di quasi niente».

27 *Ad Luc.*, 108, 13; *ipse regem se esse dicebat.*

28 *Ad Luc.* 81, 22: *quemadmodum Attalus noster dicere solebat, «malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit».*

29 Cfr. per es. Cicerone, *De fin.* III, XIX, 63.

30 *Ad Luc.* 108, 4. Cfr. qui p. 270, n. 6.

31 *Ad Luc.* 67, 15.

32 *Ad Luc.* 98, 13. Sulla scuola di Sestio, cfr. l'art. di I. Lana, citato qui sopra n. 26.

33 E. Zeller, *Die Philos. der Griech*, 4a ed., Lipsia 1909, III, I, pp. 699 e sgg.

34 *Ad Luc.*, 59, 7: *Sextium ecce cum maxime lego, virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*

35 Cicerone, *Acad. Post.* I,II 4; *De fin.* I, I 1 e sgg. I. Lana, *art. cit.*, pp. 277 e sgg. ritiene che Q. Sestio Nigro, scrittore di cose mediche, sia il figlio del fondatore della setta.

36 *Ad Luc.* 64, 2.

37 *Qu. Nat.*, VIII, 32, 3.

38 *Ad Luc.* 59, 7; 64, 2.

39 *Ad Luc.* 59, 7-9. Il paragone tra la vita del saggio e quella del soldato appare già in Telesio, frammento del Περὶ Περιστάσεων (ed. Hense 53,16) e in Posidonio (Sen., *Ad Luc.* 113, 28). Cfr. pp. 218-219.

40 *Ad Luc.* 73, 12: *Solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum.* Cfr. pp. 168 e 271 n. 26.

41 *Ad Luc.* 64, 5.

42 Cfr. per es. *De const. sap.* 1, 2: *sed ne tam abrupta quidem sunt, quam quidem putant...*

43 *Ad Luc.* 73, 15: *credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti «hac itur ad astra», hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem.*

44 I. Hadot, *Die Seelenleitung...* pp. 66 e sgg., con bibliografia e testi.

45 Sull'atteggiamento di Catone verso sua moglie, cfr. P. Grimal, *L'amour à Rome*, Paris 1963, p. 153.

46 *Entretiens sur l'Antiquité classique*, xv, Ginevra 1968, pp. 95-96.

47 Cfr. sopra, n. 40.

48 Cfr. anche, qui sopra, n. 26 e le implicazioni ciniche dell'idea. Questa presenta due aspetti: un aspetto pratico, l'imitazione fisica della «povertà» divina, che è suprema ricchezza, e un aspetto dialettico, consistente nell'analisi del concetto della perfezione. Il primo aspetto è «cinico», il secondo stoico. Seneca fa spesso allusione a questa proprietà della perfezione, per es. in *De vita beata* 9, 4.

49 Passo citato sopra, n. 39; cfr. in particolare il par. 7: *quod in exercitibus iis quos imperatores magni ordinant fieri videmus, ut imperium ducis simul omnes copias sentiant...*

50 8, 4.

51 Quintiliano, *Inst. or.* x, 1, 124; questa testimonianza è discussa e rifiutata da I. Lana, *op. cit.*, pp. 225 e sgg. Noi abbiamo preferito attenerci alla tradizione.

52 *De brev. vitae* 10, 1. Su Papirio Fabiano cfr. I. Lana, *op. cit.*, pp. 209 e sgg. e W. Kroll, R.E., xviii 3, col. 1056 e sgg.

53 *De brev. vitae, ibid.*: *contra ad fectus impetus non subtilitate pugnandum, nec minutis vulneribus sed incursu avertendam aciem.*

54 *Ad Luc.* 100, 1, dove si vede che, nei libri di Fabiano, Lucilio cercava essenzialmente una retorica della parenesi. Il suo è il giudizio di uno scrittore, non di un pensatore.

55 *Ad Luc.* 100, 8: *deest illis oratorius vigor stimulique quos quaeris.*

56 *Ad Luc.* 100, 12.

57 Carisio, 106, 14 K.

58 Id., 105, 4 K. ecc. Cfr. Kroll, *art. cit.*

59 *Ad Luc.* 11, 4.

60 Cfr. p. 51.

61 Francesco Giancotti, *Cronologia dei «Dialoghi» di Seneca*, Torino 1957. Il problema è stato ripreso in seguito da Karlhans Abel, *Bauformen Senecas Dialogen*, Heidelberg 1967, pp. 155 e sgg.

62 13, 2. F. Giancotti, *op. cit.*, p. 84.

63 P. Grimal, *Est-il possible de «dater» un traité de Sénèque?* in REL xxvii 1949, pp. 178-188.

64 Cfr. p. 74.

65 Michele Coccia, *I problemi del De ira di Seneca alla luce dell'analisi stilistica*, Roma 1957.

66 Svetonio, *Caius* 16, 1.

67 1, 3.

68 Giancotti, *op. cit.*, pp. 45 e sgg.

69 E. Albertini, *Composition...*, pp. 14 e sgg.

70 1, 6: *studia hereditarium et paternum bonum...*

71 C.C. Grollios, *Seneca's ad Marciam. Tradition and originality*, Athènes 1956, p. 22. R. Kassel, *Untersuchungen zur gr. and röm. Konsolationsliteratur*, Zetemata xviii, München 1958, p. 23.

72 Citato da Galliano, *De placit. Hipp. et Plat.* 455, 3 (ap. Grollio, *ibid.*). Cfr. Seneca, *Ad Helv.*, 1, 2. Cfr. Edelstein-Kidd, Frag. 166.

73 20, 4: *Cogita quantum boni opportuna mors habeat, quam multis divitius vixisse nocuerit.*

74 22, 2: *quemquam invenire hodie potes cuius res tam bene positae fundataeque sint ut nihil illi procedente tempore timendum sit?*

75 17, 2-5: *erit Dionysius illic tyrannus...*

76 Cfr. pp. 56 e sgg.

77 *Bauformen*, pp. 159-160.

78 Per una rassegna delle tesi e degli argomenti proposti cfr. Giancotti, *op. cit.*, pp. 93-150. E. Albertini ammette che il libro III fu pubblicato dopo l'esilio, ma i suoi argomenti sono poco convincenti.

79 Cfr. i passi riportati in Giancotti, *op. cit.*, pp. 97 e sgg. Aggiungiamo con K. Abel, *op. cit.*, pp. 156-160, che, nel *De vita beata*, Novato è chiamato Gallione; è poco verosimile che il suo vecchio nome sia stato mantenuto da Seneca nel *De ira*.

80 Cfr. tuttavia, a proposito del *De vita beata*, p. 192.

81 III, 36, 3.

81bis Dione Cassio LXI, 10, 4.

82 I, 11, 4.

83 R. Syme, in *C.A.H.* X, pp. 350 e 784; Haug, art. *Raetia*, in R.E. IA col. 50 e sgg.

84 I, 16, 1 e sgg.

85 I, 20, 2: *omnes quos vecors animus supra cogitationes extollit humanas altum quiddam et sublime spirare se credunt*. Per il significato di *spirare* cfr. Apuleio, *Metam.* V, 9, 7: *deam spirat mulier*.

86 I, 20, 4.

87 I, 20, 8.

88 I, 20, 5: *non est quod credas trascentium verbis, quorum strepitus magni minaces sunt, intra mens pavidissima*.

89 *Caligola*, 51, 2.

90 *De ira* II, 20, 1; Svetonio, *ibid.* 50, 8.

91 *De ira* II, 17, 1; Svetonio, *ibid.* 53, 2.

92 *De ira* II, 36, 3; Svetonio, *ibid.* 50, 3. Si noterà tuttavia che lo specchio come rimedio all'ira si trova già in Sestio (*De ira, ibid.*).

93 II, 31, 6; cfr. anche I, 5, 2 dove è sottolineata la nozione di *conciliatio*: *quid autem ira crudelius est? Homine aliorum amantius...*

94 II, 6, 4.

95 Svetonio, *Claudio* 14, 3.

96 Id., *ibid.*, 38, 1.

97 *De ira* III, 35, 1. Una tale lagnanza può evidentemente essere riferita solo a un periodo diverso da quello in cui Seneca scrive. Si tratta di una tirannia ormai trascorsa.

98 M.P. Charlesworth, in *C.A.H.* X, p. 669 che cita Mattingly-Sydenham, *Roman Imperial Coinage*, I, pp. 126-130. Su questa politica di Claudio, cfr. Svetonio, *Claudio* 12. I. Lana, *L. Anneo Seneca*, Torino 1955, p. 119.

99 *De ira* III, 15, 3.

100 II, 33, 2.

101 Svetonio, *Claudio* 38, 5: *ac ne stultitiam quidem suam reticuit simulatamque a se ex industria sub Gaio... quibusdam oratiunculus testatus est*.

102 Cfr. p. 180 e qui sopra n. 84; *De ira* I, 19, 8: *male irato ferrum committitur*.

103 II, 5, 3: *in oblivionem clementiae venit et omne foedus humanum eiecit animus*. Cfr. anche i passi citati sopra alla n. 93.

104 Cicerone, *Ad Q. fr.* I, 1.

105 Già I. Lana, *op. cit.*, pp. 117 e sgg. sottolinea il significato politico del *De ira*, ma aggiunge che questo trattato «spiacque al principe» (p. 130), affermazione non sorretta da alcun argomento convincente, se non forse dal fatto che Claudio permise il processo e la condanna di Seneca. Ci pare al contrario che Claudio provasse una certa simpatia per il filosofo, poiché mitigò la sentenza e commutò la pena di morte in quella dell'esilio (cfr. p. 63). Non è impossibile che questa simpatia tragga la sua origine sia dalla militanza di Seneca nel partito di Germanico, sia da una certa consonanza di idee, quanto meno teorica, circa l'esercizio del potere e i pericoli di una tirannia dominata dalle passioni.

106 Cfr. p. 84, per le fonti paneziane del trattato e il riferimento alla *tranquillitas animi* come principio di ogni azione.

107 Cfr. p. 175.

108 *Ad Pol.* 16, 4. Cagnat, *Cours d'épigraphie*, p. 186.

109 6, 2.

110 20, 9: *longo iam situ obsoleto et hebetato animo composui.*

111 8, 2: *Tunc Caesaris tui opera.*

112 Dione Cassio LX, 21, 1 e sgg. Con questa operazione che comandò personalmente Claudio aprì letteralmente le porte della Bretagna, ciò che corrisponde all'espressione di Seneca (*Ad Pol.* XIII, 2: *Britanniam aperiat*).

113 Svetonio, *Claudio* 17, 4.

114 *Ad Pol.* 12, 3-4.

115 Dione Cassio, *Loc. cit.*, par. 4.

116 Svetonio, *Claudio* 17, 5.

117 *Ad Helv.* 1, 2. Su questa tecnica della consolazione, cfr. p. 177.

118 *Ad Helv.* 16, 1.

119 *Ibid.* 16, 5: *sed levi ac necessario maerore cito defunctam iubebunt exsurgere.* L'*Ambrosianus* presenta la lezione: *laevior necessario*

120 *Ad Helv.* 20, 1.

121 Il padre di Elvia è ancora vivo (*Ad Helv.* 18,9). Se è nata verso il 20 a.C. (cfr. p. 34) ha raggiunto i 60 anni nel 41. Suo padre è dunque almeno ottuagenario. In queste condizioni è più probabile una data alta, dato che le possibilità di sopravvivenza, a questa età, diminuiscono rapidamente.

122 Cfr. pp. 62 e sgg.

123 Cfr. pp. 204 e sgg.

123a Cfr. pp. 266 e sgg.

124 *CIL* VI 1231: *pomerium ampliavit trib. pot. VIII imp.* XVI cos. IV. La data si colloca dunque tra il 25 gennaio 49 e il 24 maggio di questo stesso anno (data del 17° saluto imperiale). Cfr. R. Cagnat, in *REL* XXV 1947, 164-77.

125 *De brev.vitae*, 13-8: *Sullam ultimum Romanorum protulisse pomerium.*

126 *CIL* VI, 930 = D. 244.

127 Allusione a questa morte 18, 5.

128 13, 3: *His diebus audivi quemdam referentem...* Si è supposto, almeno come possibilità logica, che Seneca terminò il suo periodo d'esilio... a Roma (F. Giancotti, *Cronologia...*, pp. 74 e sgg.). Ma è difficile pensare che il richiamo di Seneca, primo gesto spettacolare di Agrippina, sia stato solo una formalità giuridica, consistente nel rendere a Seneca i suoi diritti di cittadino.

129 Vedi il nostro articolo citato in *REL* (cfr. qui sopra n. 124). È inutile dire che gli esempi sono scelti «ironicamente». Il conferenziere del quale parla Seneca non pare aver posseduto un senso dell'*humour* particolarmente spiccato.

129bis 1, 11.

130 Giancotti, *op. cit.*, pp. 431 e sgg. che riassume E Köstermann, *Untersuchungen z.d. Dialogschriften Senecas*, in «Sitzungsb», Berlin 1934, 684-750.

131 Cfr. pp. 66 e sgg.

132 11, 10; 14, 4-6.

133 Le menzioni di Caligola sono particolarmente numerose nel *De ira*, il che si spiegherebbe se il disegno dei dialoghi è, in parte almeno, politico (cfr. pp. 179 e sgg.). Caligola è citato nel *De brev. vit.* forse allo scopo di contrapporre il «tiranno» al «buon imperatore» che si preoccupa così attentamente dell'annona (v. in proposito K. Abel, *Bauformen...*, p. 162). Ma Caligola è menzionato anche nelle opere posteriori al regno di Claudio (*De beneficiis*, ecc.).

133bis Svetonio, *Cal.* 26.

133ter Dione Cassio LVIII 26, 4; LX, 8, 1. Tacito, *Ann.* VI, 32; XI, 8.

133 4° Tacito, *Ann.* XII, 47. Cfr. Plinio, *N.H.* V, 11. Dione Cassio LIX, 25, 1.

133 5° Cfr. il nostro articolo su *L'«exil» du roi Ptolomée et la date du De tranquillitate animi*, *REL*, L. 1971, pp. 211 e sgg. per il significato di questo errore, che ricorre in tutta la tradizione manoscritta ma deve cionondimeno essere emendato.

134 1, 10: *placet honores fascesque ... capessere.*

135 Tacito, *Ann.* XIII, 13. Cfr. pp. 111-112.

136 Plinio, *N.H.* XXII, 96 (morte di Sereno). La data di questa morte non è conosciuta; è comunque anteriore a *Ad Luc.* 63, 14 e sgg. I più la collocano nel 61 (d'estate, poiché fu causata da funghi velenosi). Può essersi verificata però nel 62.

137 R. Cagnat, *Cours d'épigraphie*, p. 113.

138 Svetonio, *Claudio* 24: *equestres militias ita ordinavit ut post cohortes alam, post alam tribunatum legionis daret.*

139 Giancotti, *op. cit.*, pp. 159 e sgg. K. Abel, *op. cit.*

140 *De const. sap.* 15, 4.

141 19, 2: *de alteribus vita, de alterius morte disputatis, et ad nomen magnorum... latratis*; *ibid.* 3: *negatis quemquam praestare quae loquitur...*

142 *De prov.*, 4, 5-6.

143 *De const. sap.* 1, 1-3.

144 *De const. sap.* 3, 2. Il termine di *stoicus* sembra qui designare non tanto il seguace dello stoicismo, ma il filosofo stoico professionista, la cui figura era popolare. Sereno non è sprovvisto di ironia.

145 *De tr. animi* 1, 10: *promptus, compositus, sequor Zenona, Cleanthum, Chrysippum...*

146 Tra i due dialoghi Seneca e Sereno hanno avuto numerosi colloqui, il cui oggetto era la figura del saggio; *De const. sap.* 7, 1: *non est quod dicas, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inveniri...* È evidente che Seneca ha tentato di convertire Sereno alla filosofia, che non si è accontentato dei rimedi molto generici indicati nel *De tranquillitate animi...*

147 *De const. sap.* 18, 1.

148 *Ibid.* 18, 2. Si veda K. Abel, *loc. cit.*

149 Cfr. sopra n. 136.

150 Cfr. il nostro *Commentaire au De const. sap.*, pp. 15 e sgg.

151 Cfr. p. 74.

152 Cfr. p. 34.

153 Cfr. p. 179.

154 Cfr. p. 88..

155 *De vita beata* 15, 4.

156 Cfr. pp. 109 e sgg.

156bis Cfr. p. 17.

157 L. Herrmann, *Chronologie...*, pp. 98 e sgg.

158 Giamblico, *Vita Pyth.*, 58.

159 *Eth. Nicom...* I, 3 1095 b. 17 e sgg. Cfr. su questo problema A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963, pp. 203 e sgg.

160 *De tr. an.* 2, 11: *natura enim humanus animus agilis est et pronus ad motus.* Cfr. Cicerone, *De fin.* V, XXI, 58; e qui pp. 81-82 e 250-251.

161 *De otio*, 6, 3: *nunquam id quod didicit ostendens.*

162 *Ibid.*: *minime probabile.* Sul significato di *probabilis* (che definisce gli *officia*) cfr. Cicerone, *De off.* I, III, 8, e soprattutto *De fin.* III, XVII, 58: *est autem officium quod ita factum est ut ejus facit probabilis ratio reddi possit*, passo spiegato da Diogene L. VII, 107-108.

163 *De otio* 6, 3: *quis neget illam* (*sc. virtutem*) *debere profectus suos in opere tentare, nec tantum quid faciendum sit cogitare sed etiam aliquando manum exercere et ea quae meditata sunt ad usus perducere? Aliquando* è per noi da intendere come «un giorno o l'altro, finalmente» come in *De clem.* II, 1, 2; 2, 3; *De brev. vitae* 4, 2; 17, 1 ecc.

164 *De otio* 8, 1: *Quid autem interest quomodo sapiens ad otium veniat, utrum quia res publica illi deest an quia ipse reipublicae, si omnibus de futura res publica?* (La lezione *defutura* è incerta.)

165 Si veda Giancotti, *op. cit.*, pp. 225 e sgg.

166 I, 4.

167 Ricorso ai sillogismi scolastici, ecc. Cfr. il nostro *Commento, passim.*

168 2, 2: *aliquis emeritis iam stipendiis, profligatae aetatis ...*

169 Giancotti, *ibid.*, pp. 244 e sgg.

170 4, 4.

171 *De prov.* 2, 8: Tacito, *Ann.* XIV, 14. Accostamento stabilito da L. Herrmann, *Cronologia*, p. 255.

172 *De prov.* 2, 1: *causam deorum agam.*

173 *De prov.* 1, 3: *ne illa quidem quae videntur confusa et incerta ... sine ratione accidunt, sed suas et illa causas habent. Qu. nat.* VI, 3, 1: *illud quoque proderit praesumere animo nihil horum deos facere...; suas ista causas habent.*

174 Per l'azione lunare, *De prov.* 1, 4: per la teoria delle fonti proprie *Qu. Nat.* III, 14, 3. È certo che, nelle *Qu. Nat.*, Seneca conosce la teoria posidoniana, e la rifiuta con cognizione di causa (*Qu. Nat.* II, 28, 6).

175 *De prov.* 1,1: *hoc commodius in contextu operis redderetur, cum praeesse universis providentiam probaremus.*

176 *De providentia y la cronologia de las ultimas obras de Seneca*, in «Emerita» XVIII, 1950, pp. 367-376.

177 Cfr. A. Oltramare, introduzione all'edizione delle *Questioni naturali*. Cfr. sotto n. 182.

178 *Ad Luc.* 16, 4: *dicet aliquis: «quid mihi prodest philosophia, si fatum est? Quid prodest, si deus rector est? Quid prodest, si casus imperat?...».*

179 Cfr. Appendice I, p. 304. È possibile una maggiore precisione, se si prende in considerazione il celebre passo della lettera 23: *possum enim tibi vocem Epicuri tui reddere...*, che pare indicare, se non assolutamente dimostrare (cfr. K. Abel, *Bauformen*, p. 158 e p. 104 n. 24) che Lucilio in questo momento è epicureo, o almeno nutre simpatia per l'epicureismo. Ora, la lettera 23 risale verosimilmente alla fine del mese di febbraio 63. D'altra parte, la lettera 56, 3 pone «nel campo degli stoici» (Abel, *ibid.*); questa lettera si porrebbe dunque tra febbraio e dicembre 63. Il processo di Lucilio che ebbe luogo quell'anno, il soggiorno a Roma, i colloqui diretti con Seneca forse hanno favorito e accelerato questa evoluzione spirituale. Ma resta anche la possibilità che la frase *Epicuri tui* si riferisca al fatto che Lucilio ha espresso all'amico la sua preferenza per le sentenze epicuree che figurano nelle lettere precedenti.

180 Appendice I, p. 304.

181 3, 1.

182 Due voll., Parigi 1929. Cfr. vol. I, pp. vi-viii.

183 G.O. Onorato, *La data del terremoto di Pompei, 5 febbraio 62*, in «Rendiconti dell'Accademia Naz. dei Lincei» VIII, iv 1949, pp. 644-661.

184 *Qu. Nat.* VI, 1 e sgg., *ibid.* 12.

185 *Ad Luc.* 81, 3, che rinvia a *De ben.* VI, 4-6.

186 *De ben.* II, 21, 6; Tacito, *Ann.* XIII, 30, 3.

187 Cfr. pp. 106 e sgg.

188 *De ben.* IV, 1, 2 - 2, 4= *De vita beata* 6, 15.

189 II, 19, 2.

190 Tacito, *Ann.* XIII, 34. Cfr. p. 107.

191 Dione Cassio, LXI, 18, 1 e sgg. Cfr. Svetonio, *Nerone* 11, 2.

192 Dione Cassio, *ibid.*: ὡλοφύροντο δε πάντες οἱ νοῦν ἔχοντες.

193 Per es. *De ben.* I, 2, 1.

194 *De vita beata* 23, 5, e cfr. il nostro commento, *ad hoc*, che rinvia a Cicerone, *De off.* II, 21 e 52 e sgg. Anche qui, il *De beneficiis* riprende il *De vita beata*, ma sviluppando un tema che là era solo accennato.

195 Cfr. p. 108.

196 Per es. III, 16, 1 e sgg.

197 III, 29, 1 e sgg.

198 Cfr. pp. 114 e 272 n. 40.

199 4, 1 e sgg.

200 6, 4 e sgg.

201 *Ad Luc.* 106, 2; 108, 39; 109, 17. Cfr. M. Lausberg, *Unters.*, pp. 188 e sgg.

202 Fr. 26 e 27 Haase. I frammenti 28 e 29 Haase certamente non appartengono a questo trattato.

203 *Ad Luc.* 63, 15-16.

204 *Qu. Nat.* VI, 4, 2.

205 *Ad Luc.* 78, 1-4 (*adulescentia* indica il periodo della sua vita precedente al viaggio in Egitto). In *Ad Luc.* 108, 17: Seneca si definisce *iuvenis* quando era allievo di Attalo, ma va notato che, in questa frase, *iuvenis* è opposto a *senex*.

206 Sul paragone tra l'Egitto e l'India, cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio*, VI, 1.

207 Fr. 13 Haase.

208 *Ad Helv.* 20, 1: *quoniam animus, omnis occupationis expers, operibus suis vacat et modo se levioribus studiis oblectat, modo ad considerandam suam universique naturam veri avidus insurgit.* Cfr. *Ad Luc.* 117, 19.

209 Per es. *De brev. vit.* 19, 1 e sgg.

210 Cfr. p. 173. Un *De lapidum natura* (?) di Papirio Fabiano è citato da Plinio, *N.H.* I, ad XXXVI.

211 *N.H.* IX, 53.

212 Si sa che Alessandria era un centro di studi scientifici da secoli. Si noterà inoltre che Trasillo figura fra le autorità citate da Plinio per il suo libro IX.

213 M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron*, Paris 1958, pp. 37 e sgg.

214 Fr. 20 Haase: *omnia quae luxuriosi facient quaeque imperiti, faciet et sapiens, sed non eodem modo eodemque proposito.*

215 Lattanzio, che cita questo passo di Seneca, commenta: *atqui nihil interest quo animo facias quod fecisse vitiosum est, quia facta cernuntur, animus non videtur.*

216 Cfr. p. 105.

217 Fr. 19 Haase: *faciet sapiens ... etiam quae non probabit, ut etiam ad maiora transitum inveniat, nec relinquet bonos aut voluptatem, utetur agendae rei causae.*

218 Cfr. p. 129.

219 *Ad Luc.* 89, 1 e sgg.

220 Fr. 17 Haase: *philosophia... nihil aliud est quam recta vivendi ratio...*

221 Fr. 18 Haase: *plerique... philosophorum tales sunt, diserti in convicium suum. Quos si audias in avaritiam, in libidinem, in ambitionem perorantes, iudicium professos putes: adeo redundant ad ipsos maledicta in publicum missa. Quos non aliter intueri decet quam medicos, quorum tituli remedia habent, pyxides venena. Quosdam vero nec pudor vitiorum tenet sed patrocinia turpitudini suae fingunt, ut etiam honeste peccare videantur.* M. Ruch, *loc. cit.*, pone questa critica in bocca a un interlocutore di Seneca, detrattore dei filosofi. Ma M. Lausberg, *Untersuchungen*, pp. 121 sgg., contesta a ragione tale interpretazione. Agli argomenti addotti da M. Lausberg si aggiunga il passo del *De vita beata*, 13, 5 sgg., in cui lo stesso Seneca accusa i filosofi epicurei e i loro discepoli di cercare scuse per i loro vizi.

222 Giovenale, *Sat.* II, 14 e sgg.

223 Fr. 17 Haase: *et qui dixerit eam regulam vitae, suum illi reddidit.*

224 *Ad Luc.* 89, 5: *sapientiam quidam ita finierunt ut dicerent divinorum et humanorum scientiam.*

225 Cicerone, *Hortensius* (allusione nel *De off.*, II, 5: *sapientia autem est* [*ut a veteribus philosophis definitum est*] *rerum divinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur*). Cfr. M. Lausberg, *op. cit.*, p. 105, n. 10.

226 Cicerone, *De fin.* III, 24-25.

227 Fr. 24 Haase: *magnum ... nescio quid maiusque quam cogitari potest numen est cui vivendo operam damus. Huic nos adprobemus! Nam nihil prodest inclusam esse conscientiam: patemus deo.*

228 M. Lausberg, *ibid.*, p. 64.

229 Agostino, *Civ. Dei* VI, 10.

230 Fr. 32-33 Haase.

231 Fr. 38 Haase: *quae omnia servabit tanquam legibus iussa, non tanquam dis grata.*

232 Fr. 35 Haase: Queste feste isiache erano state viste da Seneca ad Alessandria, dove erano state celebrate con grande fervore. Ma esistevano anche in Italia. Cfr. R. Turcan, *Sénèque et les réligions orientales*, Bruxelles 1967, pp. 39 e sgg.

233 Cfr. pp. 46 e sgg.
234 26, 8.
235 Giuseppe, *Ant. Iud.* xx, 195. Testo riferito all'anno 64.
236 Svetonio, *Nerone*, 56.
237 Cfr. p. 113.
238 Cfr. la nostra ediz. del *De brev. vitae*, pp. 6 e sgg.
239 Per una tesi platonica cfr. *De superst.*, fr. 32 Haase; un altro riferimento alla dottrina di Platone in *Ad Luc.* 58, 1 e sgg.; nella medesima lettera vi è una critica dell'aristotelismo; cfr. *Ad Luc.* 65, 4, per una riflessione sulla teoria delle cause ecc.
240 Cfr. p. 84.
241 Cfr. per es. *Ad Luc.* 9, 1 e sgg.; *De matrim.*, fr. 57 Haase.
242 *Ad Luc.* 121, 2: *mores alia aliter attingunt; quaedam illos corrigunt et ordinant; quaedam naturam eorum et origine scrutantur. Cum quaero quare hominem natura produxerit, quare praetulerit animalibus ceteris, longe me iudicas mores reliquisse? Falsum est.*
243 *Ad Luc.* 89, 14: *quam* (sc. *philosophiam moralem*) *in tria ... dividi placuit, ut prima esset inspectio summ cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit..., secunda de impetu, de actionibus tertia.*
244 Cfr. pp. 201-202 e le note relative.
245 *Ad Luc.* 89, 15: *tunc ergo vita concors sibi est, ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cujusque concipitur, proinde remissus aut acrior prout illa digna est peti.*
246 Cfr. p. 202.
247 Fr. 119-121 Haase.
248 Fr. 45-87 Haase.
249 Fr. 85 Haase.
250 *Ibid.* 84: *adulter est, inquit, in suam uxorem amator ardentior.*
251 Cfr. Haase, p. 435.
252 *Ad Luc.* 95, 52: *omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit ... Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.*
253 La stessa serie di funzioni, in quest'ordine, in *De brev. vitae*, 17, 5.
254 Cfr. per es. le considerazioni tratte da Panezio, in Cicerone, *De off.* I, VI, 18. Ma il tema è molto diffuso, e non è peculiare degli stoici.
255 Cfr. pp. 81-82 e 89.
256 Tesi del *De otio*; cfr. p. 230.
257 Come fa Seneca nella *Consolazione a Elvia* (sopra, p. 98) e soprattutto in *Ad Polybium* (*ibid.*, p. 99).
258 Cfr. pp. 179 e sgg.
259 W.K. Kumaniecki, *A propos de la «Consolation» perdue de Cicéron* (Conferenza tenuta alla Facoltà di lettere di Aix-en Provence, il 30 gennaio 1967). Cfr. Id., *Die verlorene Consolatio des Cicero*, ACD IV, 1968, pp. 27-47.
260 Lettera 84, che noi datiamo alla fine di maggio o all'inizio di giugno 64 (v. Appendice I, p. 304).
261 Lettera 84, 1, 2: *a lectionibus non recessi. Sunt autem ut existimo, necessariae, primum ne sim me uno contentus, deinde tu, cum ab aliis quaesita cognovero, tum et de inventis iudicem et cogitem de inteniendis. Alit lectio ingenium et studio fatigatum, non sine studio tamen, reficit. Nec scribere tantum nec tantum legere debemus; altera res contristat vires et exhauriet (de stilo dico), altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quicquid lectione collectum est stilus redigat in corpus...*
262 Lettera 115 (metà ottobre 64?).
263 *Ibid.* par. 1: *quaere quid scribas, non quemadmodum; et hoc ipsum non ut scribas, sed ut sentias, ut illa quae senseris magis adplices tibi ut velut signes.* Cfr. lettera 110, 8, in cui è esposto il metodo per trasformare la conoscenza teorica e intellettuale in convinzione profonda e in condotta di vita.
264 Cfr. pp. 206 e sgg.

265 Cicerone, *Tusc.* III, 76: *in Consolatione omnia in consolationem unam coniecimus.* Cfr. K. Komaniecki, *op. cit.* (conferenza d'Aix).

266 C. Grollios, *Seneca's Ad Marciam*, Atene 1956.

267 22, 2, dove è parafrasato Fedone 64 a: ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ επιτηδεύουσι ἢαποθνῆσκειν τε καὶ τεθνάναι; 23, 2: *sapientis animum totum in mortem prominere, hoc velle, hoc meditari, hac semper cupidine ferri in exteriora tendentem.* Sugli ostacoli opposti dal corpo alla contemplazione, cfr. *Fedone* 66c e sgg.

268 Cfr. p. 177.

269 *Etica à Nicom.* 11, 5, 1106 b 18 e II, 7, 1107, 1. 1 e sgg. Cfr. Grollios, *op. cit.*, pp. 29-30.

270 *Ad Luc.* 9,3: *noster sapiens vincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem.*

271 *Ad Luc.* 116, 3: *quis negat omnis adfectus a quodam quasi naturali fluere principio?*

272 *Ibid.* par. 1: *nam cum tibi cupere interdico, velle permittam, ut eadem illa intrepidus facias, ut certiore consilio, ut voluptates ipsas magis sentias...*

273 *Ibid.* IV, 14: *sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quorum aegritudine nulla constantia opponitur.* Seneca non usa il termine «*constantia*».

274 *SVF* III, pp. 105 e sgg. (sulla base di Diog. L. VII, 115, che presenta questo punto di dottrina come comune a tutti gli stoici).

275 Lattanzio, *De div.inst.*, VI, 15 (= *SVF* III, n. 437).

276 Cfr. Cicerone, *Tusc.* IV, 12 e sgg.

277 *Ibid.* 14.

278 Per es. *Ad Luc.* 113, 2: teoria dell'*impetus*, «*qui nulli est nisi animali*». Cfr. i passi *SVF* II, pp. 150 e sgg., dove appare che questa ὁρμὴ è concepita come un πάθος = πρωτη ψυχῆς κίνησις.

279 *Ad Marc.*, 7, 1: *at enim naturale desiderium suorum est. – Quis negat, quamdiu modicum est?*

280 *Ad Luc.* 116, 5: *de sapiente, inquit, videbimus: mihi et tibi; qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, impotentem, alteri emancipatam, vilem sibi...*

281 *Ad Pol.* 18, 5.

282 *Ad Helv.* 17, 1.

283 *Ad Luc.* 99, 15 e sgg.

284 *Tusc.* III, 75: *Chrysippus autem caput esse censet in consolando detrahere illam opinionem maerenti, si se officio fungi putet iusto atque debito.*

285 K. Kumaniecki, *op.cit.*, p. 396.

286 Cicerone, *Tusc.* III, 76 (citato): *sunt qui unum officium consolantis putent docere malum illud omnino non esse, ut Cleanthi placet.*

287 *Ad Marc.* 19, 1: *opinio est ergo quae nos cruciat, et tanti quodque malum est quanti illud taxavimus.*

288 Cfr. per es. Cicerone, *Acad. post.* I, 35.

289 *Ad Marc.* 20, 1 e sgg.

290 Ps. Plut., *Consolatio* (lettera ad Apollonio) 115 b. Cfr. Cicerone, *Tusc.* I, 114 e Plat., Axiocos 366 sgg.

291 Per es. *Ad Men.* 124: συνέθιζε δε ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θανατον ἐπει ἀγάθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθησει στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. Lucr. III, 978 e sgg. (leggenda degli Inferi) ecc. Questi riferimenti non sono indicati nel commento di Favez alla *Consolatoria*, né nello studio citato da C. Grollio, forse volutamente.

292 23, 1: *facillimum ad Superos iter est animis cito ab humana conversatione dimissis...*; *minimum enim faecis pondus traxerunt.*

293 12, 2 e sgg.

294 Plut., *Contra Epic. beata* XVIII, p. 1099 d (= Usener 436).

295 III, 4, 1: *hoc loco reddendum est Epicuro testimonium, qui adsidue queritur quod adversus praeterita simus ingrati, quod, quaecumque percipimus bona, non reducamus nec inter voluptates numeremus, cum certior nulla sit voluptas quam quae iam eripi non potest.* Cfr. Usener, p. 286, n. 435. La stessa tesi epicurea è citata da Seneca nel *de vita beata* 6, 1 (cfr. la nostra edizione commentata, Paris 1969, *ad hoc*).

296 *Ad Luc.* 63, 4.

297 *Ad Luc.* 99, 25: *illud nullo modo probo quod ait Metrodorus, esse aliquam cognatam tristitiae voluptatem, hanc esse captandam in eiusmodi tempore.*

298 Questa teoria, che è quella dei preferibili «*secundum naturam*» e dei loro contrari, si trova già in Zenone (Cicerone, *Acad. post.* I, 36; cfr. *SVF* I, n. 190).

299 *Tusc.* III; 76: *sunt qui satis putent ostendere nihil inopinati accidisse ut Cyrenaici.*

300 Cicerone, *ibid.* III, 52.

301 Panezio, fr. 115 (Van Straaten) = Plut. *De cohib. ira*; XVI, p. 463 d.

302 Cfr. pp. 170 e 272 n. 39.

303 *Ibid.*

304 9, 3: *velut murum aliquem aut obsessum multo hoste locum et arduum ascensu semermis adeas, exspecta volnus.*

305 Cfr. p. 172.

306 *De ira* II, 31, 1 e sgg.: *indigna putamus quae inopinata sunt; itaque maxime commovent quae contra spem exspectationemque evenerunt.*

307 *De off.* I, 80-81. Cfr. pp. 85 e sgg.

308 Plut. *De tran. animi* 474 f., fa gli esempi di Perseo e di Paolo Emilio, che datano questa polemica. Cfr. sopra n. 301.

309 Cicerone, *De fin.* IV, 23.

310 Si veda il nostro studio su *Nature et limite de l'écletisme philosophique chez Sénèque*, in «Les Études Classiques», XXXVIII, 1970.

311 *Tusc.* III, 30, che rimanda al *Teseo* e al *Formione*.

312 I. Hadot, *Seelenleitung*, p. 61.

313 *Ad Marc.* 25, 1 e sgg.

314 K. Kumaniecki, *op. cit.*, pp. 387 e sgg.

315 Fr. Cumont, *Symbolisme funéraire...*, pp. 271 e sgg.

316 *Ad Luc.* 57 e soprattutto 102, 2: *iuvabat de aeternitate animarum quaerere, immo mehercules credere; praebebam enim me facilem opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium.*

317 *Ad Luc.* 86, 1: *in ipsa Scipionis Africani villa iacens... Animus quidem eius in caelum ex quo erat redisse persuadeo mihi... ob egregiam moderatione pietatemque.* Il luogo dove si svolge questa meditazione non è indifferente. Costituisce un riferimento evidente al *Somnium Scipionis*. Sull'idea, tutta materialista, che Seneca si fa dell'anima, *Ad Luc.* 57, 8-9; *ibid.* 102, 22 e sgg. Cfr. pp. 250 e sgg.

318 *SVF* I, nn. 146 e 147.

319 Tertulliano, *De anima* 54 (= *SVF* I, n. 147).

320 Diogene Laerzio, VII, 157.

321 Cicerone, *Tusc.* I, 79.

322 Cicerone, *De divin.* I, 51 e 64. Seneca condividerà questa condizione; cfr. *Ad Luc.* 90 (alle pp. 228 e sgg.).

323 Cfr. pp. 39-40.

324 Cfr. p. 212.

325 Cfr. le osservazioni di Cicerone sul linguaggio stoico e quelle dello stesso Seneca (per es., *Ad Luc.* 59, 1).

326 *SVF* III, n. 432.

327 Diog. L. IX, 45 (= Diels, *Vorsokr.* B 2 c).

328 Id., *ibid.*

329 *Ibid.*

330 Usener, *Epicurea*, n. 425; 429. Il termine di εὐθυμία non figura nei *Pensieri*. Per contro lo si trova nell'iscrizione di Diogene d'Enoanda, fr. 56, p. 54, William fr. 53 Grilli: οὐδὲν δυτως εὐθυμίας ποιητικὸν ὡς το μὴ πολλὰ πράσσειν. Ma là non è che la ripresa di un passo celebre di Democrito (cfr. p. 87).

331 Per es. *Leggi* 792 a; 797 b; *Repub.* II, 383 b.

332 Non figura nell'*Etica a Nicomaco*.

333 Diog. L. IX, 20; Cicerone, *De fin.* IV, 23. Sulle circostanze cfr. Pohlenz, *R.E.* XVIII, col. 438, s.v. Panaitos.

334 Cfr. p. 85.

335 Diels, *Vorsokratiker* B. 3; ma cfr. molti passi non riferiti esplicitamente dalle nostre fonti al trattato, ma che ne espongono certamente la dottrina (in particolare fr. 191 e sgg.). Su questi problemi, oltre all'articolo di R. Hirzel, in «Hermes» XIV, 1879, vedi i lavori di H. Lane, *De Democriti fragmentis ethicis*, Göttingen 1921 e *Démocrite, Doctrines et réflexions morales*, trad. M. Solovine, Paris, 1928.

336 Fr. 191; 222; 228; 279 (Diels).

337 Fr. 283 (Diels).

338 *De fin.* citato (= Panezio fr. 113 Van Straaten): *itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laeli, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet, quod esse caput deberet, si probari posset, nusquam posuit non esse malum dolorem, sed quid esset et quale...*

339 *De tranq. an.* 6, 1. Cfr. Democrito, Diels B. 3 (cfr. p. 87).

340 *De tranq. an.* 6, 7 e 7, 1 e seg. Cfr. Democrito, B. 98; 99 (Diels), come pure i pensieri, *ibid.* 93; 95; 96.

341 *De tranq. an.* 8, 1: *transeamus ad patrimonia, maximam humanarum aerumnarum materiam.* Cfr. Democrito, *ibid.*, 286; 283; 282; 284 e soprattutto 191.

342 Crisippo (*SVF* III, n. 691 ecc.; 693).

343 Cfr. pp. 103 e sgg.

344 *De tranq. an.* 10, 1 e sgg.

345 *Ibid.* 2: *nullo melius nomine de nobis natura meruit, quae, cum sciret quibus aerumnis nasceremur, calamitatum mollimentum consuetudinem invenit.* Cfr. Democrito, *ibid.* B 241: πόνος συνεχὴς ἐλαφρότερος ἑαυτοῦ συνηθείῃ γίνεται. Un tratto tipicamente democriteo, in questo testo di Seneca, è la distinzione fra le disgrazie «pubbliche e private» (*publica fortuna vel privata*); cfr. Democrito, *ibid.* B. 287.

346 *Ibid.* 3: *omnes cum fortuna copulati sumus.* Cfr. Democrito, *ibid.* 289: ἀλογιστίῃ μὴ ξυγχωρέειν ταῖσι κατὰ τὸν βίον ἀναγκαις.

347 *Ibid.* 4. Cfr. Democrito, fr. 202; 231; 191.

348 *Ibid.*: *adhibe rationem difficultatibus.*

349 Democrito, fr. 119: Βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βιωι εὐξύνετος ὀξυδερκείῃ κατιθύνει.

350 *Ibid.* 10, 5: *non sunt praeterea cupiditates in longinquum mittendae, sed in vicinum illis egredi, permittamus.*

351 Cfr. pp. 213 e sgg.

352 *Ad Luc.* 39, 5: *necesse est enim in immensum exeat cupiditas quae naturalem modum transilit. Illa enim habet suum finem.* Esiste dunque una «misura naturale», e ammissibile, del desiderio. Questo desiderio è evidentemente l'ὁρμή l'*adpetitio* ciceroniana.

353 2, 10: *in angusto inclusae cupiditates sine exitu se ipse strangulant.*

354 Democrito, fr. 191 Diels.

355 *De tranq. an.* 10, 7: *nihil tamen aeque nos ab his animi fluctibus vindicavit quam semper aliquem incrementis terminum figere, nec fortunae arbitrium desinendi dare.*

356 Fr. 236, ecc. Cfr. fr. 191.

357 Fr. 269: τόλμα πρήξιος ἀρχή, τύχη δὲ τέλεος κυρίη.

358 *De off.* I, 90 e sgg.

359 *De tranq. an.* 10, 8.

360 *De off.* I, 90: *nam, ut diversas res, sic secundas immoderate ferre levitati est praeclaraque est aequabilitas in omni vita ed idem semper vultus eademque frons.*

361 11, 1 e sgg.

362 Framm. 170 Diels: εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη.

363 *De tranq. an.* 12 e sgg., cfr. la conclusione, 17, 12: *habes, Serene carissime, quae passint tranquillitatem tueri, quae restituere, quae subrepentibus vitiis resistant. Illud tamen scito, nihil horum satis esse validum rem imbecillam servantibus, nisi intenta et assidua cura circumit animum labentem.*

364 Si sa che gli *officia* sono dedotti dalle quattro virtù cardinali e Cicerone evidentemente segue l'esposizione di Panezio.

365 *Ad Luc.* 81, 19: *omnia facienda sunt ut quam gratissimi simus. Nostrum enim hoc bonum est, quemadmodum iustitia non est (ut vulgo creditur) ad alios pertinens; magna pars eius in se redit.*

366 *De vita beata*, 3, 3: *interim, quod inter omnis Stoicos convenit, rerum naturae assentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est..*

367 Cicerone, *De fin.* IV, 14.

368 *Ibid.*: nel primo significato: *vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evenirent...*; nel secondo significato: *Officia media omnia aut pleraque servantem vivere.*

369 *Ibid.*: *hoc autem inchoati cuiusdam officii est, non perfecti, quod cadere in nonnullos insipientes potest.*

370 *Ibid.*: *omnibus aut maximis rebus quae secundum naturam sunt fruentem vivere. Hoc non est positum in nostra actione.*

371 *De vita beata* 8, 2. Sulla terminologia, cfr. pp. 236 e seg.

372 *Ibid.*: *serviant ista, non imperent.*

373 Cfr. il nostro articolo, *La critique de l'aristotelisme dans le De vita beata*, REL XLV, 1967, pp. 396-418.

374 Per es. *De vita beata* 16, 2 e sgg. Naturalmente, questa obiezione è tradizionale all'interno della scuola stoica, molto prima di Seneca. Essa risulta dal postulato zenoniano, fondamentale nel Portico, che la «virtù» è sufficiente a dare la vita felice (Diog. L. VII, 127, ecc.).

375 *De vita beata* 16, 3: *sed ei qui ad virtutem tendit, etiam si multum processit, opus est aliqua fortunae indulgentia, inter humana luctanti, dum nodum illum exsolvit et omne vincolum mortale.*

376 Ricordiamo i passi fondamentali relativi agli *officia*, passi troppo spesso perduti di vista, in particolare Diog. L. VII, 107: ἔτι δὲ καθῆκον φασιν εἶναι ὃ πρχθὲν εὔλογον ἴσχει απολογισμον... La parola e la nozione di καθῆκον risalgono a Zenone (Cicerone, *De fin.* III, 58).

377 Cicerone, *Acad. Post.* I, 37.

378 *Ad Luc.*, 120, 2: *honestum putant cui ratio recti officii constat, tamquam pie curatam patris senectutem...* Seneca, come tutti gli stoici, aderisce a questa definizione del *rectum officium*.

379 *Ad Luc.* 94, 33: *et prudentia et officiis constat.* Per comprendere la differenza tra gli *officia recta* e gli *officia media*, conviene distinguere tra la forma dell'atto virtuoso e il suo contenuto, il suo risultato pratico. La prima è uno stato interiore, il secondo è un'azione determinata e per conseguenza appartiene alla sfera delle cose, degli *exteriora*; può essere imitato dall'esterno e non è dunque, in senso stretto, in *officium rectum*. Cfr. pp. 237 e sgg.

380 *Ibid.*: *officia praeceptis disponuntur.*

381 *Ad Luc.* 94, 72 e sgg.

382 Diog. L. VII, 87: τέλοφ εἶπε τὸ ὁμολοχουμένως τῇ φυσει ξῶν, ὅπεγ ἐστὶ κατ' αρετὴν ζῆν.

383 Diog. L. VII, 89.

384 *Ibid.*

385 Cfr. p. 281 n. 366.

386 *De vita beata* 3, 3: *beata est ergo vita convenientis naturae suae, quae non aliter contingere potest quam si ...*

387 Cfr. per es., *Ad Luc.* 117, 2: *placet nostris quod bonum est corpus esse, quia quod bonum est facit, quicquid facit corpus est ...* Cfr. pp. 244 e sgg.

388 Diog. L. VII, 135-136: ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένη καὶ Δία.

389 IV, 7, 1: *quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius insertа?* Cfr. pp. 248 e sgg.

390 Filodemo, *De pietate* XIV (= *SVF* II, n° 1081).

391 I, pr. 13 e sgg., II, 45, 1 e sgg., ecc.

392 *De divina inst.* VIII, 23 (= fr. 122 Haase).

393 *Ad Luc.* 90, 28: *quae sint mala, quae videantur ostendit* (sc. *sapientia*).

394 *Ibid.* 28: *totius naturae notitiam ac sui tradit.*

395 *Ibid.*: *quid sint di qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii, quid in secundam numinum formam animae perpetitae, ubi consistant, quid agant, quid possint, quid velint.*

396 *Ibid.* 29: *ad initia deinde rerum redit... tum de animo coepit inquirere... deinde a corporibus se ad incorporalia transtulit.*

397 Diogene Laerzio VII 39: τὸ μὲν τι φυσικὸν, τὸ δε ἠθικὸν, τὸ δὲ λογικόν. Cfr. E. Bréhier, *Sur l'ordre des parties de la philosophie...*, in *Etudes de philosophie antique*, Paris 1965, pp. 215-216 e P. Boyancé, *Cicéron et les parties de la philosophie*, REL XLIX, 1971, pp. 127-154.

398 *De Stoic. repugn.* IX, p. 1035 a.

399 Id., *ibid.*, trad. E. Bréhier.

400 Cicerone, *Acad. Post.* I, 37, V, *SVF* I, p. 48.

401 *Ad Luc.* 89, 14: *primum enim est ut quanti quidque sit iudices, secundum ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque, tertium ut inter impetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus isti tibi ipse consentias.*

402 *Ad Luc.* 94, 1 e sgg. Aristone la giudicava inutile (*ibid.*, 89, 13).

403 Cfr. pp. 227 e sgg.

404 *Ad Luc.* 95, 59: *quemadmodum folia per se vivere non possunt, ramum desiderant cui inhaereant, ex quo trahant succum sic ista praecepta, si sola sunt, marcent; infigi volunt sectae.*

405 *Ad Luc.* 89, 17: *superest ut rationalem partem* (= τὸ λογικόν, cioè la parte della filosofia che riguarda il λόγος in tutti i suoi aspetti, cioè il linguaggio ragionevole) *philosophiae dividam. Omnis oratio aut continua est aut ita respondentem ed interrogantem discissa: hanc* διαλεκτικην, *illam* ῥητορικὴν *placuit vocari.*

406 *Ibid.* 90, 29: *deinde a corporibus sed ad incorporalia transtulit.*

407 Diog. L. VII, 62.

408 *Ibid.*

409 *Ad Luc.* 45, 5: *multum illis temporis verborum cavillatio eripuit, captiosa disputationes quae acumen inritum exercent... Tota illo mente pergendum est ubi provideri debet ne res nos, non verba decipiant.*

410 *Ad Luc.* 2, 2 e sgg.

411 Cfr. il nostro articolo già citato a p. 280, n. 310.

412 Cfr. pp. 213 e sgg.

413 Per le ricchezze, cfr. per es. *Ad Luc.* 115, 11 e sgg. Sulla διαστρφὴ greco Diog. L. VII, 89.

414 Cfr. per es. Colardeau, *Étude sur Épictète*, Paris 1903, pp. 7 e sgg.

415 *Ad Luc.* 113, 18: *omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam.*

416 *De vita beata* 8, 4: *ratio vero nostra, sensibus insita et capiens inde principia (nec enim habet aliud unde conetur aut unde ad verum impetum capiat) in se revertatur.*

417 E. Bréhier, *Chrysippe*, pp. 80 e sgg.

418 *Ad Luc.* 121, 4 e sgg. per la teoria della *collatio rationis.*

419 *Ibid.*

420 *SVF* I, 197 (Porfirio, *De abst.* III, 19) e Cicerone, *De fin.* IV, 45, da cui risulta che Zenone aveva preso da Polemone la teoria della *prima naturae* così intimamente legata all'οἰκείωσις.

421 Per quanto la frase si trovi in Teofrasto, è poco probabile che si riferisca alla stessa nozione. Cfr. C.O. Brink, Οἰκείωσις *and* οἰκειότης. *Theophrast and Zeno in moral theory* in «Phronesis» I, 1956, pp. 123-145, e prima ancora F. Dirlmeyer, *Die Oikeiosislehre Theophrastes* in «Philol. Suppl.» 30, I (1937).

422 *De fin.* III, V. 16 e sgg.

423 *De ben.* IV, 17, 2: *quemadmodum nemo in amorem sui cohortandus est, quem adeo, dum nascitur, trahit...*

424 *Ad Luc.* 14, 1: *fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. Ibid.* 36, 8: *... mortem contemnere, quae quin habeat aliquid in se terribile, ut et animos nostros, quos in amorem sui natura formavit, offendat, nemo dubitat... Sic feruntur omnes ad conservationem sui.*

425 *Ad Luc.* 121.

426 *Ibid.*, par. 15.

427 *Ibid.*, par. 10: *omnia animalia dialectica nasci oportet.*

428 Cicerone, *De fin.* III, VI, 20 e sgg.

429 Ciò che Seneca chiama come abbiamo visto (pp. 226 e 282 n. 373) gli *apta diurnae.*

430 *Ad Helv.* 10, 11 e soprattutto 11, 1: *nihil homini natura quod necessarium faciebat fecit operosum.*

431 Per es. *Ad Luc.* 4, 10 dove è citato un motto di Epicuro: *magnae divitiae sunt lege natu-*

rae composita paupertas. Lex autem illa naturae scis quos nobis terminos statuat? Non esurire, non sitire, non algere. Cfr. *ibid.* 16, 8-9. Cfr. pp. 13 e 28 n. 30.

432 Introduzione a p. 13 e a p. 28 n. 45, pp. 134 e sgg. Cfr. *Ad Luc.* 94, 48 e, qui sotto, n. 434.

433 Cicerone, *De fin.* III, 24 e sgg. Cfr. pp. 226 e 282 n. 379.

434 *Ad Luc.* 94, 48: *philosophia, inquit, dividitur in haec, scientiam et habitum animi; nam qui dicit et facienda ac vitanda percepit nondum sapiens est nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est.* Seneca, come abbiamo visto, si distingue da Aristone in quanto mantiene l'utilità dei *praecepta.* Cfr. pp. 229 e 283 n. 402.

435 *Ibid.*, par. 50: *deinde istud quo dicis iam perfecti viri est ac summam consecuti felicitas humanae. Ad haec autem tarde pervenitur.*

436 *Ibid.*: (*sapientia*) *quae iam in eo perduxit animum ut moveri nequeat nisi in rectum.*

437 *Ad. Luc.* 76, 9; 49, 11 ecc.

438 *Ibid.* 94, 60: *compositae mentis habitum.*

439 *De vita beata* 9,3.

440 Cfr. pp. 16 e 28 n. 43; e pp. 136 e sgg.

441 Per es. *Ad Luc.* 95, 57. Cfr. la nota seguente.

442 *Ibid.*: *actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio ... Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo nisi totius vitae leges perceperit et quid de quoque iudicandum sit exegerit, nisi res ad usum redegerit.*

443 Cfr. pp. 233 e sgg.

444 *De ira*, II, 2, 2: *ex his quae condicione quadam humanae sortis eveniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae movet.*

445 *Ibid.* II, 3, 1: *nihil ex his quae animum fortuito impellunt adfectus vocari debet; ista, uti ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus non est ad oblatas rerum species moveri sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi.*

446 Cicerone, *Acad. Post.* I, 41: *ex qua* (sc *inscientia*) *existeret etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis.* Cfr. anche Cicerone, *Tusc.* IV, 14-15.

447 Per es. *Ad Luc.* 31, 6.

448 Diog. L. VII, 115; Cicerone, *Tusc.* IV, 23.

449 *Ad Luc.* 75, 11-12.

450 *De vita beata;* 5, 3: *beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis.* V., *ibid.* 5, 2: 9, 3.

451 Ciò, sin dal *De ira* I, 17, 2, a proposito delle «armi» della virtù: *nil aliis instrumentis opus est; satis nos instruxit ratione natura. Non ad providendum tantum sed ad res gerundas satis est per se ipsa ratio.*

452 *De constantia sapientis*, 7, 1.

453 *Ad Luc.* 42, 1. *De tranq. an.* 7, 4. Cfr. pp. 253 e sgg.

454 *Ad Luc.* 88, 24 e sgg. Cfr. A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der freien Künste*, Heidelberg 1966.

455 *De ben.* VII, 1, 4 e sgg.

456 Cfr. A. Stückelberger, *op. cit.*, p. 79.

457 *Ad Luc.* 88, 25: *aliquod nobis praestat geometria ministerium: sic philosophiae necessaria est quomodo ipsi faber, sed nec hic geometriae pars est nec illa philosophiae.*

458 *Ibid.* par. 26: *sapiens enim causas naturalium et quaerit et novit, quorum numeros mensurasque geometres persequitur et supputat.*

459 *Ibid.* par. 27. Si sa che la questione della grandezza del sole è un tema tradizionale delle discussioni filosofiche. Seneca qui si accosta alla tesi epicurea, nella misura in cui accetta l'idea che l'uomo non ha nessun bisogno di conoscere la vera dimensione degli astri.

460 Cfr. A. Stückelberger, *op. cit.*, pp. 72 e sgg.

461 *De brevitate vitae* 13, 3.

462 *De tranq. an.* 9,4.

463 *Ad Luc.* 5, 1 e sgg.

464 *Ad Luc.* 65, 11 e sgg.

465 *Ibid.* par. 19; 24: *quem in hoc mundo locum deus obtinuit, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est.*

466 *Ad Luc.* 65, 16.

467 *Ad Luc.* 89, 15; 102, 4 e soprattutto 121, 1 e sgg.

468 *Qu. Nat.* v, pr. 2: *altera docet quid in terris agendum sit, altera quid agatur in caelo.*

469 *Ad Marc.* 18, 1 e sgg.

470 *Qu. Nat.* v, pr. 8 e sgg.

471 *Ibid.* 17: *haec inspicere, haec discere, his incubare, nonne transilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribi sortem?*

472 Cfr. pp. 237 e sgg.

473 Cfr. P. Oltramare, ed. delle *Qu. Nat.*, Paris 1929, Introduzione. Cfr p. 197.

474 *Ad Luc.* 89, 16: *naturalis pars philosophiae in duo scinditur, corporalia et incorporalia; utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus. Corporum locus in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur – gignuntur autem elementa. Ipse de elementis locus, ut quidam putant, simplex est, ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur.* Cfr. *Qu. Nat.* III, 10, 1. Sulla materia inerte, cfr. *Ad Luc.* 65, 2.

475 Stobeo, *Eclog.* I, p. 129, 1W (= *SVF* II, n. 413).

476 *Qu. Nat.* II, 5, 1-2.

477 *Ibid.* II, 6, 2 e sgg.

478 Cfr. *SVF* I, n. 513; 514 e sgg.

479 *Qu. Nat.* II, 4, 1 e sgg.

480 *SVF* I, n. 563 = Plut. *Contr. des St.* VII, p. 1034 d: πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί.

481 Cfr. p. 196.

482 *Qu. Nat.* III, 14, 3: *mare unum est, ab initio scilicet ita constitutum: habet suas venas, quibus impletur atque aestuat. Quomodo maris, sic et huius aquae mitioris vasta in occulto vis est.*

483 *Ibid.* III, 15, 7.

484 Cfr. per es. *Ad Luc.* 113.

485 *Ibid.* par. 25, e la lettera 117.

486 *Ad Luc.* 120, 11.

487 *Ibid.* 66, 6 e sgg.

488 Per es. Galliano, *De Hipp. et Plat.decr.* V, 2 (158) = *SVF* III, n. 471 (dottrina riferita a Crisippo).

489 Fr. 32-33 (Haase); Agostino, *Civ. Dei* VI, 10.

490 *Ad Luc.* 90, 28. Cfr. pp. 219 e sgg.

491 *Ad Luc.* 113, 15 e segg.; cfr. E. Bréhier, *Chrysippe*, p. 112.

492 La *Lettera* 65 riguarda solo le cause generali dell'universo.

493 Cfr. il nostro *Commento* a questo dialogo, p. 60.

494 Crisippo, pp. 109 e sgg.

495 *De ben.* V, 12, 5: *unum est apud nos bonum, honestum. Id pervenire ad malum non potest; desinet enim malus esse, si ad illum virtus intraverit; quam diu autem malus est, nemo illi dare beneficium potest, quia mala bonaque dissentiunt nec in unum eunt.*

496 *Ad Luc.* 31, 5: *facies autem, si intellexeris bona esse quibus admixta virtus est, turpia quibus malitia coniuncta est.*

497 *Ad Luc.* 106, 4: *bonum an corpus sit?*

498 Per es. Diog. L. VII, 55.

499 *Ad Luc.* 109.

500 *Ibid.* par. 9: *primum multum interest inter ista quae comparas. Calor enim unus est, prodesse varium est.*

501 *Ad Luc.* 113.

502 Cfr. p. 245.

503 Cfr. p. 246.

504 *Ad Luc.* 113, 23: *ne putes autem primum me ex nostris non ex praescriptio loqui sed meae sententiae esse.*

505 *Ad Luc.* 106, 1, 2.

506 *Qu. Nat.* II, 32, 4: *quicquid fit alicuius rei futurae signum est.*

507 *Ad Luc.* 16, 5.

508 *Ibid.*: *haec docebit ut deum sequaris, feras casum.*

508bis *De vita beata*, 15, 5; *De ben.* IV, 25, 1; VII, 31, 2; *Ad Luc.* 16, 4.

509 *Qu. Nat.* II, 32, 7: *quinque stellarum potestates Chaldaeorum observatio excepit; quid? Tu tot milia siderum iudices otiosa lucere?*

510 *Ad Luc.* 121.

511 Cfr. pp. 234 e sgg.

512 Cfr. pp. 202-203.

512bis Cfr. K. von Fritz, in *RE* IX a (1967), p. 1546 e sgg., e W.K.C. Guthrie, *A History of Greek philosophy*, I, Cambridge 1971, pp. 360 e sgg.

513 *Ad Luc.* 31. 5-

514 *De prov.* 5, 8: *inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit; ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit.*

515 Cfr. M. Simon, *La Civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, Paris 1972, p. 211.

516 Su questa assimilazione di Seneca, cfr. A. Momigliano, *Nota sulla leggenda del Cristianesimo di Seneca* in *Contributo...*, pp. 13-32.

517 *De vita beata* 8, 4 (citato in precedenza, alle pp. 233 e 283 n. 476) dove, nonostante la difficoltà del testo, è certo che Seneca fa allusione a idee come quelle che si trovano riferite da Giamblico a Crisippo (secondo Stobeo, *Eclog.* I, p. 367, 17 W = *SVF* II, n. 826) ecc.

518 *Ad Luc.* 65, 24 (citato a p. 285 n. 465).

518a *Qu. Nat.* II, 6, 6.

519 Per es. *De leg.* I, VII, 23 e sgg.

520 *Qu. Nat.* III, 13, 2; 28, 7.

521 *Ad Luc.* 58, 7-8.

522 Cfr. p. 220.

523 *De brev. vitae* 10, 6; *Qu. Nat.* I, 3, 10: *Ad Luc.* 36, 11. Questa idea della rapidità del movimento cosmico è accettata da Seneca in tutte le fasi del suo pensiero, e non proviene da una fonte posidoniana. La si trova nei *Qu. Nat.* VII, 9, 4; *De ben.* IV, 12, 5 ecc.

524 *Ad Helv.* 6, 7 e sgg.

525 Cfr. p. 275 n. 160, in cui il riferimento a Cicerone, *De fin.* V consente di discernere le fonti, in parte accademiche, di questa idea.

526 *Ad Luc.* 39, 3. Cfr. in Folco Martinazzoli, *Seneca...*, Firenze 1945, le pagine dedicate al τόνος, pp. 264 e sgg.

527 Fr. 93 (Haase), del *De amicitia.*

528 *Ad Luc.* 92, 8-9.

529 Cfr. pp. 242 e sgg.

530 Sulle potenze vitali dell'acqua, *Qu. Nat.* V, 5, 2; sull'inerzia propria dell'acqua, *ibid.* II, 9, 2. Cfr. pp. 244-245.

531 A nostra conoscenza nessuno degli antichi stoici collega le parti «inerti» dell'anima agli elementi umidi. Ma è detto che l'anima si nutre delle esalazioni del sangue (opinione attribuita a Zenone, *SVF* I, p. 38). Cfr. anche Plut., *Contr. degli Stoici* XLI, sulla formazione dell'anima per condensazione e raffreddamento. Su tutto il problema, Karl Schindler, *Die storische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonius und ihre Verwendung bei Cicero*, Diss. München 1934.

532 Sono le due δύναμεις dell'anima: παθητική δύναμις e λογικὴ δύναμις (Schindler, *op. cit.*, p. 49). Cfr. Nemesius, *De natura hominis* 26, ap. Van Straaten, *Panaitios*, p. 28 (86 a), dottrina riflessa da Cicerone, *De off.* I, XXVIII, 101 ecc. Si fa in genere merito a Posidonio di questa nozione di δύναμις, secondo Galliano, *De Hipp. et Platon decr.*, p. 501, 10 M, ma Van Straaten la attribuisce a Panezio, sulla fede di Cicerone, *De off.* I, e indubbiamente a giusto titolo.

533 Cicerone, *De off.* I, XXVII, 101: *duplex est enim vis animorum atque naturae, una pars in appetitu posita est, quae est* ὁρμὴ *Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione* I, XXXVI, 132; cfr. II, V, 18.

534 *Ibid.*

535 Cfr. pp. 16 e sgg.
536 Cfr. p. 215.
537 *Ad Luc.* 113, 2: dove l'autore riprende (approvandolo) l'argomento degli antichi stoici (*antiqui*, par. 1): *deinde virtus agit aliquid, agi autem nihil sine impetu potest*. Cfr. *ibid.* par. 10. L'*impetus* dell'ἡγεμονικόν dottrina di Crisippo, *ibid.* 23.
538 *Ad Luc.* 92, 1: *in hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale.*
539 Aetius, *Placita* IV, 15, 3 (= *SVF* II, n° 866).
540 *Ad Luc.* 92, 8: *irrationalis pars animi duas habet partes, alter animosam, ambitiosam, impotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiorem ac digniorem viro.*
541 Sull'importanza della *fisica* per la direzione morale in Seneca, cfr. I. Hadot, *Seneca und die gr. Trad. der Seelenleitung*, Berlin 1969, pp. 115 e sgg.
542 *Ad Luc.* 116, 1 e sgg.
543 Un'eco se ne trova nel *Filebo*.
544 Cfr. soprattutto *De vita beata* 7, 1 e sgg., in particolare il par. 3.
545 Cfr. per es. *Ad Luc.* 23, 2 e sgg.
546 *Ad Luc.* 6, 5.
547 Quintil., *I.O.*, XII, 1, 18.
548 *De const. sap.* 7, 1. Sulla possibile origine di questo ottimismo, cfr. p. 171, l'insegnamento di Sestio Padre.
549 *Ad Luc.* 95, 69 e sgg.
550 *Ibid.* par. 66: *proponamus laudanda, invenietur imitator.*
551 *De ira* II, 32; III, 38, 2 in cui Catone è definito superiore al filosofo stoico Diogene di Babilonia. Cfr. anche *Ad Luc.* 104, 33.
552 *De tranq. an.* 17, 4 e 9.
553 *Ad Marc.* 20, 6.
554 *Ad Helv.* 9, 5.
555 *De prov.* 3, 14; 2, 9-12, ecc. *De constantia sap.* 7, 1. *De tranq. an.* 7, 5 ecc.
556 *Ad Luc.* 11, 10: *elige eum cuius tibi placuit et vita et oratio et ipse animum ante se ferens vultus.*
557 Cfr. p. 245.
558 *Ad Luc.* 71, 16.
559 20, 6.
560 2, 9 e sgg.
561 Il nome di Catone ritorna con un'insistenza tutta particolare sin dall'inizio della *Corrispondenza*: 7, 6; 11, 10; 13, 14; 14, 12 e sgg.; 24, 6 e sgg.; 51, 12; 67, 13; 70, 19; 71, 8 e sgg.; 82, 12 e seg.; 95, 72; 97, 8; 98, 12; 104, 29 e sgg., ecc.
562 *Ad Luc.* 24, 6 e sgg.
563 *Ad Luc.* 70, 20.
564 *Ibid.* 82, 12.
565 *Ad Luc.* 101, 10 e sgg.
566 Era amico di Trebazio Testa, ecc. Cfr. Cicerone *Ad fam.* VII, 12. A. Momigliano, *Secondo contributo...*, Roma 1960, p. 380.
567 Vedi per es. *Ad Luc.* 88 (cfr. pp. 241 e sgg.), e cfr. tutte le lettere poste alla fine della raccolta, contro gli abusi della dialettica e dei *sophismata*.
568 Cfr. pp. 212 e sgg.
569 *La composition...* pp. 103 e sgg. (Bibliografia, p. 313).
570 K. Abel, *Bauformen in Seneca's Dialogen*, Heidelberg 1967.
571 Cfr. pp. 213 e sgg., e il libro citato a p. 278 n. 266.
572 Innanzi tutto il consiglio «di non impegnarsi in troppi affari» (framm. DIELS 3 B). Cfr. qui sotto n. 576.
573 Cfr. qui sopra n. 404.
574 *De tranq. an.* 11, 1: *ad imperfectos et mediocres et male sanos hic meus sermo pertinet, non ad sapientem.*
575 Cfr. pp. 228 e sgg.
576 *De tranq. an.* 13, 1: *qui tranquille vult vivere...* Cfr. sopra n. 572.

577 *Ibid.* par. 2: *nam qui multa agit saepe fortunae potestatem facit.*

578 *La composition dans les dialogues de Sénèque.* II, REA LII, 1950, pp. 238-257.

579 Cfr. il nostro articolo, *Le plan du De brevitate vitae*, in *Studi in onore di Luigi Castiglioni*, Firenze 1960, pp. 509-413.

580 3, 3: *beata est ergo vita conveniens naturae suae, quae non aliter contingere potest quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae, deinde fortis ac vehemens, tunc pulcherrima et patiens, apta temporibus, corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie...*

581 *Ibid.* 7, 1 e sgg.

582 Cfr. pp. 105 e sgg.

582bis Un passo della *Consolatoria a Elvia*, 4, 5 sembra indicare che sin da prima dell'esilio Seneca si era preparato alla povertà, ma solo l'esperienza poteva trasformare in un atteggiamento effettivo dell'anima ciò che, sino allora, era stato un ragionamento teorico e una precauzione.

583 Cfr. pp. 15 e sgg.

584 *La composition dans les dialogues de Sénèque: I. Le De constantia sapientis*, in REA 1949, pp. 246-261.

585 *Art. cit.*, qui sopra, n. 579.

586 Cfr. la nostra edizione commentata, Parigi 1969, pp. 9 e sgg.

587 *Art. cit.*, qui sopra, n. 578.

588 Oltre l'articolo citato a p. 262 e alla n. 579, cfr. la nostra edizione commentata, 2a ediz., Paris 1966, pp. 15-16.

589 Cfr. p. 190.

590 *De const. sap.* 10, 1: *quoniam priorem partem percurrimus, ad alteram transeamus, qua quibusdam propriis, plerisque vero communibus, contumeliam refutabimus.*

591 È questa la conclusione, in particolare, di A.D. Leeman, *Orationis ratio*, Amsterdam 1963, p. 282. Cfr. anche G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano 1970, pp. 28 e sgg. Da consultare sul problema: L.T. Merchant, *Seneca the Philosopher and his theory of Style*, AJPh XXVI, 1905, pp. 44 e sgg; G.H. Mueller, *Animadversiones ad L. Annaei Senecae epistulas quae sunt ad orationem spectantes*, Lipsia 1911; L. Castiglioni, *Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo*, in *RFIC* LII 1924, pp. 370 e sgg.; A. Bourgery, *Sénèque prosateur*, Paris 1922; A.M. Guillemin, *Sénèque directeur d'âmes*, 3a parte, REL XXXII, 1954, pp. 250 e sgg; E. Cizek, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leida 1972, pp. 298 e sgg.

592 Per es. *Ad Luc.* 45, 5. Cfr. *De ben.* II, 34, 2: *plures sunt res quam verba.*

593 Cfr. p. 245.

594 *Ad Luc.* 114, *passim.*

595 *Ibid.* par. 3: *non potest alius esse ingenio, alius animo color.*

596 *Ad Luc.* 40, 2 e sgg.: dove è criticato il filosofo itinerante Serapione: *hoc non probo in philosopho, cuius pronuntiatio quoque, sicut vita, debet esse composita.* Quest'ultimo termine va inteso qui nel suo significato materiale, come in *mens composita.* Un po' più avanti (par. 4) è usato in senso peggiorativo: *oratio incomposita esse debet et simplex* (secondo la lezione stabilita da Reynolds, *ad loc.*).

597 Cfr. qui sopra n. 592 e la citazione del *De ben.*

598 *Ad Luc.*, 58.

599 E. Bréhier, *Chrysippe*, pp. 68 e sgg.

600 Quintiliano, *I.O.* II, 15, 34; Cicerone, *De orat.* III, XV, 34.

601 Diog. L. VII, 42.

602 O. Herzog, *Datierung der Tragödien des Senecas*, Rh. M. 1928, p. 51104; Fr. Giancotti, *Saggio sulle tragedie di Seneca*, Roma 1953; L. Balzamo, *Della possibilità di una politica di Seneca in relazione alla cronologia delle sue tragedie*, «Ann. Fac. Lettere Univ. di Napoli» VII 1957, pp. 53 e sgg.

603 V. 1561.

604 *Ibidem*, v. 1590-1592.

605 Cfr. pp. 62 sgg.; 77, ecc.

606 V. 1564 e sgg.

607 *De const. sap.* 2, 1 e sgg., in cui l'Ercole stoico è un po' preso in giro e paragonato a Catone, ma in maniera favorevole a quest'ultimo.
608 16, 1: *M. Antonius, avus meus, nullo minor nisi eo a quo victus est.*
609 V. 808 e sgg.
610 V. 298-300.
611 Svetonio, *Claudio* 25, 13. Plin., N.H. xxx, 13; Mommsen, *Röm. Strafe*, 120[2].
612 *Troiane loc. cit.*: Agamennone, novello Ercole, come lui vincitore di Troia.
613 *Troiane* 250: *iuvenile vitium est regere non posse impetum*, ecc. Su Claudio e la collera, qui sopra, p. 273.
614 V. 546 e sgg.
615 *Agam.* 867 e sgg.
616 Cfr. p. 185.
617 *Ann.* xiv, 52.
618 *Troiane* v. 258-259.
619 *Ibid.* v. 334.
620 *Ibid.* v. 550.
621 Cfr. il nostro articolo in REL xliv 1966, pp. 254-255.
622 i. 2.
623 *Herc. Oet.* v. 1512 e sgg.
624 Cfr. pp. 255 e sgg.
625 *Herc. fur.* v. 1279 e sgg.
626 REL lxi 1963, pp. 297-314: *L'originalité de Sénèque dans la tragédie de Phèdre.*
627 *Fedra*, v. 604-605.

Conclusione

Nel cominciare la stesura di questo libro, ci chiedevamo che cosa vi è di romano nell'opera di Seneca, quali sono le sue caratteristiche proprie, che la rendono inconfondibile. Siamo ora in condizioni di rispondere a questa domanda?

Ci è parso, in primo luogo, che il suo pensiero non si limita alla ripetizione di formule estratte dai dossografi e più o meno approssimativamente comprese. La filosofia di Seneca si è sviluppata dall'adolescenza alla vecchiaia lungo un percorso coerente, così da divenire sempre più chiara. Quella che all'inizio era una scelta intuitiva diviene, al tempo delle *Lettere a Lucilio*, verità dimostrata, integrata in un sistema cosciente. È molto probabile d'altronde che sia il carattere stesso delle prime opere, ciascuna delle quali tratta un determinato soggetto, ad accentuare questa impressione. Quando scrive il *De ira*, Seneca dispone già di una conoscenza intellettuale e teorica dello stoicismo nelle sue forme romane e, naturalmente, nelle sue tesi fondamentali, che sono quelle dell'antico Portico. Ma, pare certo, a questo punto egli esita ancora tra diverse opzioni e non ha ancora effettuato una scelta personale su tutti i punti. Le scelte definitive saranno compiute soltanto negli ultimi anni, durante i mesi di meditazione sistematica che precederanno la morte. Le *Lettere a Lucilio* ci danno la testimonianza di queste discussioni di Seneca con sé stesso e con la cerchia degli amici e dei liberti più intimi. È in quest'ultimo periodo, sembra, che egli si allontana da Posidonio e si riavvicina alle tesi sostenute un tempo dai suoi maestri, Attalo e Papirio Fabiano. Attraverso costoro, ma anche mediante il contatto diretto con Zenone e Crisippo, egli ritornava su punti essenziali, alle fonti dello stoicismo. Panezio e i suoi discepoli avevano alquanto attenuato la distinzione tra i valori fondamentali, il Bene e il Bello, e i «preferibili»; Seneca esige maggior rigore. Non si stanca di ripetere che «il solo male è il male morale», e che ogni felicità dipende da un retto giudizio, capace di illuminare una volontà perfettamente autonoma. L'idea di libertà personale forma uno dei poli della vita interiore, così come la concepisce Seneca. A lui si deve la formulazione più netta di questo concetto, che non sempre è enunciato con chiarezza dagli stoici a lui anteriori. Per

quanto in costoro sia presente il principio, insito nell'idea di autonomia (αὐτάρχεια), del supremo Bene e del saggio, tuttavia questo principio non è spinto fino alle ultime conseguenze, la più importante delle quali è certamente la meditazione della morte.

Siamo di fronte qui a uno dei più importanti contributi di Seneca alla filosofia occidentale: il suo dono di trasformare in esperienza vissuta i ragionamenti astratti della scuola. Prima di lui si ripeteva che il saggio era indipendente dagli oggetti esteriori. Seneca fu il primo a dire che uno dei requisiti essenziali della saggezza era quello di «morire» in spirito di fronte a tali oggetti. Fu anche uno dei primi a praticare questo precetto, così importante nella vita spirituale dei cristiani.

Durante il II e il I secolo a.C. lo stoicismo si era orientato verso una teoria della vita sociale, concedendo molto alle speculazioni sulla giustizia, con Panezio e (probabilmente) Blossio di Cuma e aprendosi d'altra parte alla conoscenza del mondo e delle cose, con lo stesso Panezio e soprattutto con Posidonio. È da supporre che Catone, aiutato dal suo amico Atenodoro Cordilione, si fosse rammaricato di quello che poteva considerare una sorta di impoverimento della corrente principale, ed è probabilmente nella sua cerchia che va ricercata l'origine del ritorno all'insegnamento dell'antico Portico che portò, con Seneca, al rinnovamento totale della dottrina. Rinnovamento non tanto delle formule, quanto del loro impatto sulle anime.

Si può applicare a Seneca stesso ciò che egli dice circa la condotta del filosofo cui le difficoltà dei tempi impediscono di partecipare effettivamente alla vita politica: il suo insegnamento, il suo esempio sono capaci di trasformare il mondo, anche se è costretto a vivere in solitudine.

Lo stoicismo, dottrina orientata verso la vita politica, si era rivelato assai fecondo in tale direzione a partire dalla seconda metà del II secolo a.C.. Si era ammirevolmente adattato alla repubblica aristocratica di Scipione Emiliano, ancora sognata da Cicerone. Non aveva avuto successo nella forma datagli da Tiberio Gracco e dai suoi amici, ma aveva, in parte, contribuito a formare il nuovo stato augusteo. Al tempo di Seneca, tuttavia, lo stesso problema si poneva in termini nuovi: dopo la morte di Augusto e dopo la stagnazione politica provocata dalla lunga vecchiaia del «Padre della Patria», si era instaurato un regime monarchico del quale ancora nessuno era riuscito ad abbozzare la teoria. Il principe era un sovrano assoluto: l'*imperium* lo innalzava al di sopra delle leggi. Nella più antica tradizione romana, l'*imperator* è colui che detiene il potere, semidivino, di ordinare le cose, di fronteggiare le situazioni che sfuggono allo *ius*. Se, inoltre, lo stesso uomo è investito della *potestas* tribunizia, che gli dà il diritto di arrestare, in qualsiasi momento, il corso normale delle

procedure e autorizza tutti i cittadini a far ricorso a lui, questo principe sarà il giudice supremo e tutti i magistrati saranno alle sue dipendenze. Il senato avrà solo la facoltà di emettere dei pareri, e la sua *auctoritas* tradizionale sarà assai precaria. L'imperatore, per tutti questi motivi, diventerà la fonte unica della legge, cosa che apre la porta a tutte le tirannie. Gli ultimi anni di Tiberio, la fine del regno di Caligola, una buona parte di quello di Claudio avevano dimostrato, con la più crudele evidenza, che non si trattava di un pericolo immaginario. Roma era in balìa di un padrone così assoluto, se lo voleva, come lo erano stati i re ellenistici, eredi della dittatura militare macedone.

Ora, fin dagli inizi lo stoicismo si era preoccupato di elaborare delle soluzioni a tali problemi. Come sappiamo, i suoi primi maestri non avevano nascosto le loro simpatie per i regimi misti, che univano in sé aspetti democratici, aristocratici e monarchici. Nel *De Republica* Cicerone si ricorderà delle loro idee. Ma se, nella repubblica oligarchica al suo tramonto, era possibile elaborare il piano di un nuovo regime, ciò non era più possibile sotto la monarchia imperiale. Se si voleva uscire dall'utopia e modificare le condizioni della vita politica, bisognava agire sull'animo del principe, fare in modo che il potere terribile che aveva fra le mani fosse regolato dalla sua ragione e non dipendesse dai suoi capricci.

A questo compito Seneca volle dedicarsi. Ne abbiamo indicato le prove già nel *De ira* e anche nella *Consolatoria a Polibio*, così spesso oggetto di interpretazioni malevole; viene poi il tempo del «ministero», in cui la Fortuna offre a Seneca il mezzo inatteso, insperato, di realizzare la sua impresa. A questa occasione offerta dalla Provvidenza egli risponde elaborando la teoria della *clementia*, che è appunto la virtù attraverso la quale si esprime, secondo ragione, la «simpatia» naturale che unisce tutti gli esseri umani. Grazie alla clemenza il principe si ricongiunge con l'umanità che è alla sua mercé, non per pietà o carità, ma per giustizia. Questa umanità egli condivide con il resto degli uomini.

La funzione della *clementia* nella monarchia giulio-claudia si esplica quando si tratta non più della vita pubblica, ma dei rapporti interfamiliari, per via del *beneficium*. Si indovina che la meditazione di Seneca si è a lungo soffermata sui diversi aspetti dell'οἰχείωσις, la «*conciliatio*» umana. È il tema stesso proposto come centrale da Catone, nella trattazione del sistema stoico che Cicerone gli mette in bocca nel *De finibus*. Forse che Catone si ispirava a sua volta ad Antipatro di Tarso, al quale spettava il merito di aver formulato in modo originale, secondo un ordine logico più coerente, le tesi elaborate dai suoi predecessori? È possibile, e si può pensare che le condizioni della vita politica in Grecia, dopo le grandi vittorie romane che segnarono la prima metà del II secolo a.C. non siano

estranee a questo nuovo orientamento, che apre la dottrina alle relazioni fra gli uomini. È tanto più significativo che sia Seneca, un pensatore romano, a riprendere queste idee per tentar di dare un fondamento spirituale indispensabile al regime monarchico, quale fu imposto al mondo dopo la morte di Augusto. Il pensiero di Seneca si sviluppa allora su due piani: quello dell'organizzazione politica e quello della società. La prima è concepita a immagine di ogni creatura naturale (*natura*), di ogni essere che esiste in virtù delle leggi universali, con un corpo e un'anima. Il *De clementia* ritorna a tre riprese su questa idea, che è essenziale e non costituisce una semplice metafora, giacché, come abbiamo visto, Seneca accetta l'idea stoica dell'esistenza di esseri molteplici, materiali, che si congiungono senza perdere la propria unità distinta. Il mondo romano, l'*imperium*, è un microcosmo la cui «psicologia» è identica a quella dell'universo nel suo insieme e anche, tra l'altro, a quella di ogni essere umano. La monarchia diviene a questo punto un'esigenza della Natura. Ma tale esigenza sarà pienamente soddisfatta solo nella misura in cui il «capo», l'ἡγεμών, si conformerà alle leggi della Natura, che si traducono nelle diverse *virtù*, cioè nelle differenti forme dell'eccellenza propria degli esseri dotati di ragione.

Le stesse regole si applicano alla vita dei semplici privati, all'interno di ogni casa. Seneca non pensa di sopprimere le gerarchie sociali esistenti, per esempio di liberare gli schiavi, ma non riconosce a tali gerarchie una importanza spirituale. Dopo tutto, queste cose dipendono dal «corpo», non dall'anima, rientrano nel dominio della Fortuna, dunque sono degli «indifferenti». Allo stesso modo, agli occhi del Dio dei cristiani importerà solamente l'essere interiore; l'anima sarà salvata, se lo merita, anche se appartiene a uno schiavo o a un criminale che muore sulla croce. Infine, agli schiavi si riconosce qualcosa di più importante della libertà giuridica, il diritto alla libertà morale e il rispetto di questa libertà.

In questa duplice meditazione di Seneca sul potere e sulla società umana vi era più che il preannuncio di un immenso rinnovamento. Nerone, è vero, non seguì sino in fondo le lezioni del suo maestro, e l'impero della ragione parve sprofondare nella catastrofe di Pisone e dei suoi amici. Ma il sogno non sarà dimenticato. L'immagine che Seneca aveva disegnato di un imperatore «virtuoso», ombra di Dio sulla terra, non cesserà di affascinare gli spiriti. Non riuscendo a formare un tale imperatore, ben presto i senatori si sforzeranno di sceglierne uno che appaia agli occhi di tutti conforme a questo ideale. Chiameranno Nerva al potere, poi chiederanno a Nerva di designare quale suo successore l'uomo più degno di assumere la carica, e sarà il regno di Traiano, *princeps optimus*. Ma già alla morte di Nerone si era assistito, con Galba, a un tentati-

vo dello stesso genere. Basta, per convincersene, rileggere le pagine delle *Historiae* nelle quali è annunciata l'adozione di Pisone. Il *De clementia*, il discorso pronunciato da Galba in occasione di questa adozione, infine il *Panegirico* di Traiano scritto da Plinio il Giovane sono i tre grandi punti di riferimento lungo questo percorso del pensiero politico romano alla ricerca della verità.

È difficile misurare l'importanza, nella storia della filosofia, di un uomo che ha avuto l'ambizione di «ripensare il mondo», di scoprire le leggi del potere sugli uomini come pure quelle della felicità individuale. Ma è da credere che questa importanza fu molto grande, e se gli storici del secolo scorso non l'hanno riconosciuta, noi non esiteremo a seguire tutti coloro che prima di loro, e fin dall'antichità, hanno chiesto a Seneca di guidarli sulle vie dello spirito.

Appendice I
Le *Lettere a Lucilio*
Cronologia e caratteri

Abbiamo considerato risolti (cfr. pp. 130 e sgg.) i problemi posti dalla cronologia e dal carattere stesso delle *Lettere a Lucilio*, pur senza ignorare le discussioni cui esse hanno dato e danno ancora luogo. Le conclusioni da noi raggiunte non sono evidentemente al riparo dalla contestazione e qualcuno potrà giudicarle arbitrarie, incerte o inesatte.

Tuttavia ci è parso che tali problemi, troppo spesso trattati in modo confuso, possano essere chiariti, e che alcuni risultati debbano essere considerati come acquisiti. L'eccellente saggio di E. Albertini (*La Composition...*) ha definito i principi dei quali deve tener conto ogni ragionamento sulla natura di questa corrispondenza. Il primo criterio da tener presente è che queste lettere sono legate da rapporti cronologici, che la loro successione segue un ordine temporale e non un ordine logico. Tale criterio non esclude certo l'elaborazione letteraria, ma impedisce di considerare questa raccolta alla stregua di un trattato artificialmente tagliato a pezzi per assumere forma epistolare. Ciò non significa affatto negare che Seneca abbia avuto, sin dall'inizio, l'intenzione di pubblicare una corrispondenza che gli pareva rivestire un interesse generale (cfr. p. 164, n. 584). Ma l'intento principale è proprio quello di guidare il suo amico Lucilio nell'apprendimento delle vie della saggezza.

Attraverso le lettere che gli scrive Seneca, Lucilio lascia intravvedere una personalità ben definita, e testimonianze esteriori alle *Lettere* ci consentono di delineare il suo profilo umano. La carriera procuratoria da lui intrapresa si può ricostruire con sufficiente verosimiglianza, in parte proprio grazie alle *Lettere* (cfr. p. 58); il suo modo di vita pare adeguato al suo rango, e di esso Seneca si interessa e cerca di avere informazioni da terzi. Lucilio risulta inoltre bersagliato da un'accusa che gli dà gravi preoccupazioni. Seneca si è inventato tutto questo? Avrebbe potuto farlo se Lucilio non fosse stato altro che una creatura immaginaria; ma la cosa appare improbabile poiché Lucilio è una persona reale.

D'altra parte, se questa corrispondenza non si basasse su avvenimenti della vita quotidiana, non vi troveremmo menzione di personaggi e di incidenti che svolgono una parte del tutto secondaria nell'educazione

morale perseguita da Seneca. Forse l'amico del quale si parla nella lettera 3 serve come pretesto a introdurre il tema dell'amicizia; ma quando egli riappare nella lettera 11, non si tratta più dell'amicizia, ma di una riflessione sulla timidezza, che si inserisce piuttosto a sproposito nella serie di precetti impartita da Seneca a Lucilio. I fatti sono utilizzati, non sono inventati per le necessità della discussione, e ciò spiega, in parte, le contraddizioni apparenti tra le lettere, che dipendono sempre un po' dall'avvenimento fortuito utilizzato da Seneca per la sua riflessione. Si può seriamente immaginare che Seneca abbia inventato l'arrivo del filosofo Serapione nella città in cui si trova Lucilio (lettera 40), la conferenza da lui tenuta e le particolarità della sua eloquenza? Allo stesso modo, quando Seneca fa allusione alla morte di questo o quell'amico, o all'incendio di Lione, si riferisce ad avvenimenti reali e non inventati.

Altrettanto sicuro è che noi oggi non abbiamo sotto gli occhi tutte le lettere realmente scambiate tra Lucilio e Seneca. La pubblicazione che ne fu fatta – forse dopo la morte di Lucilio, più probabilmente prima – consistette nello scegliere all'interno della corrispondenza ciò che presentava un valore veramente filosofico e poteva servire all'istruzione di altri lettori.

In queste condizioni, come si pone il problema della cronologia?

Nella sua opera, spesso citata (*Die Abfassungszeit von Senekas Briefen*, Tübingen 1905), Binder si è sforzato di calcolare la cronologia delle *Lettere a Lucilio*, basandosi sul tempo necessario agli scambi epistolari. Questo metodo, al quale noi stessi abbiamo fatto ricorso (cfr. p. 130) è evidentemente di per sé molto incerto. Non possiamo escludere *a priori* che diverse lettere siano state spedite insieme o che, d'altra parte, la corrispondenza si sia interrotta (e lo fu!) o che talune lettere siano state del tutto omesse. Nel primo caso (lettere inviate insieme), il tempo necessario per un certo scaglione della corrispondenza dovrebbe essere abbreviato. Negli altri due accadrebbe l'inverso. E non si può asserire che tali fenomeni si compensino necessariamente, e che sia giusto calcolare un tempo medio. Per questo motivo è indispensabile confrontare i risultati teorici basati sul calcolo probabile della durata degli scambi con le poche indicazioni fornite dalla corrispondenza stessa sul periodo dell'anno in cui questa o quella lettera fu scritta. Si avranno così, in rapporto alla frequenza teorica, scarti ammissibili, e altri che non lo saranno e che sarà necessario spiegare.

Per esempio, la lettera 18 data dai Saturnali e la lettera 23 dall'inizio della primavera. Abbiamo dimostrato che questo intervallo è plausibile in base al funzionamento normale dei corrieri. Sarà dunque legittimo attribuire la prima alla fine del mese di dicembre e la seconda al mese di

febbraio o, al più tardi all'inizio di marzo dell'anno seguente. Sarebbe poco verosimile pensare a un anno o più di distanza tra le due lettere.

Invece tra la lettera 23 e la lettera 67, che è della primavera «inoltrata», è più che probabile che sia trascorso un anno intero (cfr. p. 131). Certo, Seneca avrebbe potuto moltiplicare gli invii simultanei di numerose lettere. Ma durante l'intervallo in questione abbiamo notizia di numerosi avvenimenti, troppi per poter essere racchiusi in un mese o due. Seneca si è recato in Campania (lettera 49); ha viaggiato non solo a Pompei, ma a Napoli e a Baia (lettera 57), in un tempo in cui il mare era infido e abbondanti piogge avevano trasformato la strada in un pantano. Ciò può ben riferirsi al mese di marzo, in Campania, ma anche alla fine dell'autunno o all'inizio dell'inverno. La prima ipotesi è esclusa perché, tra la lettera 23 e la lettera 57, Lucilio ha avuto il tempo di recarsi a Roma – un soggiorno che spiega, come ha ben indicato E. Albertini (*op. cit.*, p. 111), l'interruzione che si registra dopo la lettera 29 (la fine delle massime prese da un filosofo o da un altro, spesso un epicureo, con le quali Seneca, sino allora, terminava ogni lettera; cfr. p. 276 n. 179). Tutto concorre dunque a rendere plausibile la cronologia «lunga». Si può legittimamente supporre che un anno intero sia trascorso tra la lettera 23 e la lettera 57; sarebbe altrettanto irragionevole supporre che ne siano passati due, quanto pensare che le due lettere siano separate solo da uno o due mesi. Tutto porta dunque a credere che la lettera 57 risalga al dicembre (o forse al novembre) del 63.

Per questi motivi ci pare del tutto impossibile adottare la cronologia «breve» di Binder, accettata da E. Albertini e recentemente ancora da K. Abel. La cronologia «lunga» (62-64) ci sembra preferibile.

Un'altra soluzione è stata di recente proposta da E. Cizek in *Studii Clasice* II (1960), pp. 257-277. Secondo E. Cizek, le prime lettere sarebbero anteriori al ritiro, il che consente di allungare i tempi di composizione. In realtà non vi è nessun elemento a sostegno di questa idea. Seneca invita Lucilio ad abbandonare le sue cariche: lo farebbe se continuasse a esercitare le proprie? Quando, nel 49, dava a Paolino il consiglio di ritirarsi, non era ancora insediato al Palatino. La lettera 8, infine, afferma che Seneca si è già allontanato dagli affari. Bisogna dubitare della sua parola? Noi abbiamo visto che il seguito degli avvenimenti conosciuti consente di situare, con la più grande verosimiglianza, l'inizio della corrispondenza con Lucilio nell'estate del 62.

Le poche date così stabilite formano altrettante tappe di una cronologia continua, all'interno della quale verranno a collocarsi le altre lettere. E ciò consente al tempo stesso di risolvere alcuni problemi tradizionali e di apportare una conferma al quadro cronologico così stabilito.

Sulla base del lavoro di Schultess (*De L. Annaei Senecae Questionibus et Epistulis commentatio*, Bonn 1872) si è supposto che la lettera 70 e la lettera 49 siano state invertite nella pubblicazione, perché nella prima Seneca scrive (par. 1) *post longum intervallum Pompeios tuos vidi* e nella seconda (par. 1) *ecce Campania et maxime Neapolis et Pompeiorum tuorum conspectus incredibile est quam recens desiderium tuoi fecerint.* Come mai, si osserva, Seneca può affermare di aver rivisto Pompei dopo un lungo intervallo, mentre era là al tempo della lettera 49? Già E. Albertini obiettava (*op. cit.*, p. 199, n. 2) che Seneca si limita a dire, nella lettera 49, di aver *visto* Pompei e Napoli (*ecce Campania et maxime Neapolis ac Pompeiorum tuorum conspectus...*), probabilmente durante il viaggio per mare a Napoli mentre, nella lettera 70 si troverebbe proprio a Pompei. Questo argomento può parere discutibile. Se, per contro, un anno intero è trascorso tra le due lettere – la lettera 49 datata dall'estate 63, la lettera 70 dalla primavera o dall'inizio dell'estate 64 – Seneca può ben parlare di *longum intervallum.*

Comunque sia, la cronologia da noi proposta trova altre conferme. In primo luogo tutti i fatti esterni che è possibile discernere si collocano su questa base nella stagione più probabile. Quando Lucilio compie numerosi viaggi in Sicilia (lettere 69-71), lo fa, come vuole la tradizione degli amministratori di quella provincia, all'inizio della primavera (Cicerone, *Verrine*, II, V, 27-29). Abbiamo visto (cfr. pp. 132-133) che la lettera 12 doveva risalire all'inizio di settembre o all'inizio di ottobre del 62, per spiegare che i platani malati (forse dei *chamaeplatani*, piante nane che hanno una longevità minore dei platani ordinari) hanno perso le foglie.

La lettera 77, che racconta l'arrivo della flotta di Alessandria, pone un problema interessante e costituisce un test decisivo. Questa lettera è collocata, nella raccolta, molto prima della lettera 86, che data dalla metà di giugno. Al ritmo abituale della corrispondenza, questo intervallo di nove lettere corrisponderebbe a due mesi almeno. L'arrivo della flotta si situerebbe dunque verso il 15 aprile. Ora, ciò contraddice nettamente le teorie abituali relative all'arrivo della flotta di Alessandria a Pozzuoli. Su questo punto si ripete generalmente l'opinione di Waltzing (*Etudes historiques sur les corporations professionnelles chez les Romains*, II, Louvain 1896, p. 54 e n. 39), che pone il carico di questa flotta nell'agosto di ogni anno, e la sua venuta a Pozzuoli in settembre. Ma i passi citati da Waltzing a sostegno della sua opinione non dicono affatto questo. Il passo di Svetonio (*Augusto* 98) si limita a riferire che l'imperatore, pochi giorni prima della sua morte, incontrò in Campania dei marinai di Alessandria e fece loro un regalo. Ora ciò accadeva verso il 15 agosto, forse un po' prima. A quella data, stando a Waltzing, quei marinai avrebbero dovuto essere a Faro, occupati a stivare il carico. In realtà tutto indica che i marinai e i

passeggeri in questione non appartenevano alla flotta frumentaria. Waltzing cita inoltre un passo di Filone (in *Flaccum* 25 e sgg.), che fa bensì allusione a questa flotta, ma implica una data completamente diversa. Filone racconta come Gaio consigliò ad Agrippa, che voleva raggiungere la Siria, di non percorrere la rotta solita, molto lunga, ma piuttosto di attendere la partenza della flotta di Alessandria, che doveva lasciare Pozzuoli per l'Egitto quando avrebbero cominciato a soffiare i venti etesiani, cioè a metà luglio. Se la flotta frumentaria era di ritorno in Egitto alla metà di luglio, voleva dire che a Pozzuoli era giunta prima di quella data.

Numerose testimonianze ci informano che la vera «saldatura» tra i due raccolti aveva luogo alla fine dell'inverno; era un momento difficile, tanto che a più riprese Roma rischiò di essere alla fame sino a primavera. Ciò si verificò sotto Caligola, nel gennaio 41 (*De brev. vitae* 18, 5); poi, di nuovo, sotto Claudio (Tacito, *Ann.* XII, 43; cfr. K. Abel, *op. cit.*, p. 162, che si rifà a Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3, Darmstadt 1962, pp. 165 e sgg.) quando in pieno inverno il popolo apprese che restava grano solo per 15 giorni, e ciò provocò una sommossa. La situazione fu ristabilita «grazie alla grande benevolenza degli dei e alla mitezza dell'inverno». Poiché il grano non matura d'inverno, fu necessario anticipare l'arrivo della flotta, che prese il mare prima del tempo normale. La stessa cosa accadde alla fine dell'inverno 70, quando Vespasiano, dall'Egitto dove si trovava, fece caricare le navi in tutta fretta e le inviò a Pozzuoli «*saevo adhuc mari*» (Tacito, *Storie* IV, 52). Proprio per porre rimedio a tali situazioni e rendere quanto più sicuri possibile i viaggi primaverili della flotta frumentaria, Gaio fece allestire basi di soccorso in Sicilia e a Reggio (Giuseppe Flavio, *Ant. Jud.*, XIX, 2, 205). Se la flotta fosse normalmente arrivata nel mese di settembre, difficilmente a Roma il grano sarebbe mancato così spesso dalla fine dell'inverno.

Un passo del *Panegirico* di Plinio (par. 31) suggerisce la stessa conclusione. Una piena del Nilo eccezionalmente scarsa aveva provocato un pessimo raccolto in tutto l'Egitto. Traiano diede subito ordine alla flotta annonaria di ripartire verso Alessandria con lo stesso carico portato in Italia (*refudimus Nilo suas copias: recepit frumenta quae miserat, deportatasque messes revexit*). La cronologia dell'operazione è molto chiara. Constatando l'insufficienza della piena, le autorità egiziane rivolsero una richiesta all'imperatore (*ibid.*, 30, 3 e sgg.). Siamo quindi nel mese di giugno. In quel periodo il grano è già arrivato in Italia. Al che Traiano ordina che il ritorno normale della flotta (metà luglio, cfr. qui sopra) avvenga non più con la sola zavorra ma con lo stesso carico con il quale era giunta in Italia. Se il grano egiziano avesse dovuto lasciare Alessandria solo in set-

tembre, come afferma Waltzing, il viaggio a Pozzuoli sarebbe stato inutile. All'Egitto viene reso il grano dell'anno precedente, quel grano che era stato spedito in primavera. Sarebbe assolutamente impossibile pensare che i magazzini di Roma, in quel periodo, avessero contenuto grano sufficiente per rifornire l'Egitto, se la città avesse dovuto nutrire i suoi abitanti con le scorte costituite sin dal settembre precedente.

Un'ultima conferma può essere trovata in un rescritto di Arcadio e Onorio (*Codice teodosiano*, XIII, 5, 27 in data 15 aprile 397). Gli imperatori ingiunsero ai *navicularii* di effettuare un terzo dei trasporti destinati all'Urbe «*inter prima navigationem... exordia*», ed è evidente che si tratta del richiamo a una prescrizione mal osservata.

Con tali premesse assume tutto il suo valore un'informazione trasmessa da Svetonio e riferita proprio all'anno 64. Svetonio ci informa infatti che quell'anno Nerone si trovava a Napoli e si esibiva in teatro. Fu là vivamente applaudito dagli Alessandrini, «arrivati con il recente convoglio» (*de novo commeatus*: Svetonio, *Nerone*, 20, 5). La visita di Nerone a Napoli non è esattamente databile. Tuttavia è menzionata da Tacito (*Annales* XV, 33) e risulta dal racconto degli *Annali* che precedette di molto l'incendio di Roma, che scoppiò in luglio. Così si può concludere che pure Seneca si trovava a Napoli allo stesso tempo di Nerone. L'aveva accompagnato ufficialmente? Ciò è possibilissimo, ma sappiamo che egli preferiva ascoltare i filosofi, mentre il principe si esibiva in teatro, cosa da lui disapprovata (*Ad Luc.* 76, 4).

Possiamo dunque concludere che l'arrivo della flotta da Alessandria a Pozzuoli, come lo descrive Seneca nella lettera 77, si colloca in primavera. Era il grano del raccolto dell'anno precedente che arrivava così, e questo viaggio segnava la ripresa delle comunicazioni marittime a lunga distanza. È probabile che la flotta effettuasse almeno un altro viaggio durante l'estate, ma non è a questo che si riferisce Seneca; egli descrive il viaggio di primavera, quello che ristabilisce il collegamento interrotto dall'inverno con l'Egitto, che reca le notizie a lungo attese. Ciò sarebbe fuori posto se si fosse nel cuore dell'estate, molto tempo dopo la riapertura del mare alla navigazione.

La lettera 104 fornisce un'altra conferma della vera successione cronologica di questa corrispondenza. Vi si parla delle febbri che infieriscono a Roma. Seneca ha cercato rifugio nella sua villa di Nomentum. Roma, è ben noto, era allora considerata poco salubre nei mesi di agosto e soprattutto di settembre (Orazio, *Epist.* I, 7, 5; *Sat.* II, 6, 19; *Carm.* III, 23, 8; 30, 7 ecc.). In città fa caldo, l'aria è piena di polvere e di esalazioni dei cibi cotti (par. 6). A Nomentum, invece, le vigne della sua proprietà, così care a Seneca che si diletta di viticoltura (*artificium nostrum*, scriverà nel-

la lettera 112), gli danno il nutrimento prediletto (lettera 104, 6: *quantum deinde adiectum putas miribus postquam vineas attigi? In pascuum emissus, cibum meum innasi*). L'uva è matura, e Seneca va nelle vigne a coglierla. Non può essere trascorsa la metà di settembre. Poiché, d'altra parte, la lettera 91 è datata dai giorni che seguirono l'incendio di Lione (agosto 64), e poiché la lettera 112 dice che le giornate si sono già accorciate (fine ottobre - primi di novembre?) risulta di nuovo che l'ordine cronologico è rispettato.

Tuttavia il ritmo intravvisto negli scambi precedenti si era abbastanza profondamente modificato. Tra la lettera 91 e la lettera 104 si intercalano 13 lettere. Secondo il calcolo teorico proposto per questa stagione, un simile scambio richiederebbe lo spazio di tre mesi; invece ne trascorre appena uno e mezzo. Analogamente, tra la lettera 104 (metà settembre) e la lettera 122 (metà novembre circa, al più tardi) passano due mesi tutt'al più (forse meno) anziché i quattro che ci saremmo attesi. Dobbiamo concludere che tutti i nostri calcoli sono inesatti, e rimettere in discussione i risultati che credevamo raggiunti?

In realtà, ciò che noi possiamo ricavare dalle *Lettere a Lucilio* è il ritmo *apparente* dello scambio. Il ritmo reale può essere diverso in due casi: se sono state eliminate o aggiunte delle lettere. D'altra parte, anche il ritmo reale può aver subito delle variazioni notevoli per altre due cause (oltre all'influenza della stagione): invio di più lettere in una volta sola, o mutamento significativo della distanza tra i corrispondenti. Naturalmente è molto difficile, se non impossibile, determinare per una certa parte della corrispondenza, dove noi riscontriamo un'irregolarità, quale o quali di questi fattori abbiano agito. Tuttavia, non siamo del tutto all'oscuro; la tabella alla pagina seguente ci permetterà di rendere un po' più sicure le nostre conclusioni, spiegando talune anomalie.

In questa tabella si trova menzione di ogni lettera contenente una indicazione cronologica, il fatto cui questa si riferisce e che interessa, da vicino o da lontano, il nostro discorso, la data probabile dedotta da questo fatto. La quarta colonna, divisa in due, indica il ritmo apparente degli scambi tra due lettere datate, consecutive o presunte tali.

L'esame di questi risultati suggerisce alcune conclusioni:

1. Durante il primo periodo della corrispondenza (estate del 62, tra la fine di luglio e l'inizio di ottobre) Lucilio è evidentemente in Sicilia e Seneca si trova a Roma. Ora, il ritmo rilevato (12 giorni in media tra due lettere) è un po' più lento di quanto ci si aspetterebbe, se si ammette che il tempo minimo per la trasmissione di una lettera tra Roma e la Sicilia era, d'estate, di circa otto giorni. Si è così indotti a pensare che numerose lettere, realmente scritte, siano state soppresse alla pubblicazione, forse

TAVOLA CRONOLOGICA

Lettere	*Dati cronologici interni*	*Data probabile*	*Ritmo degli scambi*	
			Gruppo	Frequenza in giorni
7	*Ludi Victoriae Caesaris*	20-30/VII/62		
12	Platani inariditi	In. ottobre 62	12–7=5	60/5=12
18	Saturnali	17 dic. 62 e sgg.	18–12=6	77/6=12+
23	Inizio della primavera	Fine feb. 63	23–18=5	70/5=14
24	Processo di Lucilio			
29	*Ultimam pensionem*			
31	Lucilio in Sicilia			
45	Lucilio in Sicilia			
49	Seneca in Campania			
57	Mare mosso - Fango a Napoli	In. dicembre 63?	57–23=34	330/34=10–
67	*Ver aperire se coepit*	Marzo 64?	67–57=10	90/10=9
68	*Lucilius in otium se recepit*			
69	*Lucilius frequenter migrat*			
70	Seneca a Pompei (*post naumachiam*)	(Dopo il IV 64)	(70–67=3)	(30/3=10)
71	Lucilio in Sicilia			
76	Seneca a Napoli			
77	Arrivo della flotta di Alessandria	Verso il 15/4	77–67=10	45/40=4,5
79	*Lucilius Siciliam circumit*	Primavera (maggio?)		
84	Seneca viaggia			
86	*Iam proclivis in Iulium*	Dopo il 15 giugno	86–77=9	60/9=6,5
	Incendio di Roma	18-27 luglio		
90	Pericoli delle grandi città			
91	Incendio di Lione	In. agosto 64	96–91=5	45/5=9
104	Febbri a Roma - Uva	Metà sett. 64	104–91=13	45/13=3+
122	Le giornate si accorciano	In. novembre 64	122–104=18	45/18=2,5

perché avevano un carattere troppo personale. Un'altra allusione a questi affari confidenziali si può scorgere all'inizio della lettera 3.

2. Durante il periodo che intercorre tra la lettera 12 e la lettera 18, poi tra la lettera 18 e la lettera 23 (inizio della primavera), il ritmo medio è piuttosto costante e abbastanza vicino al ritmo teorico per il periodo invernale. Si può ammettere in questo caso che la maggior parte delle lettere effettivamente scambiate figurano nella raccolta, il che non significa, naturalmente, che sono state pubblicate integralmente. Seneca ha certamente operato dei tagli e soppresso tutto ciò che poteva riguardare le difficoltà proprie a Lucilio.

3. La lunghezza dell'intervallo tra la lettera 23 e la lettera 57, dall'inizio della primavera 63 alla fine dell'autunno dello stesso anno, non consente conclusioni così sicure. Tale lunghezza, in effetti, accresce di per sé il numero dei fattori suscettibili di far variare la frequenza reale o apparente, e le possibilità di errori divengono più numerose. Si tratta di un periodo estivo, interrotto solamente da una breve stagione di *mare clausum*. D'altra parte, se Lucilio è sempre in Sicilia, Seneca si trova in Campania, ciò che dovrebbe abbreviare i tempi di trasmissione. Per questo motivo la frequenza media constatata (10 giorni circa) è probabilmente troppo lunga. Si può spiegare questa anomalia ricordando che, verosimilmente, Lucilio si è recato a Roma all'inizio di primavera, tanto che la corrispondenza viene a essere interrotta per qualche tempo; ciò ha l'effetto di diminuire il ritmo apparente. Poiché questo rallentamento non è considerevole, bisogna concludere che il viaggio di Lucilio non è durato a lungo. La sua presenza a Roma non dovrebbe aver superato un mese. Se così fosse, la frequenza media sarebbe ricondotta a 8-6 giorni, lasso di tempo molto più verosimile.

4. Tra l'inizio di dicembre 63 e il marzo 64 (nell'intervallo tra le lettere 57 e 67), la frequenza rilevata è di nove giorni – quindi molto intensa per la stagione invernale. Ma va osservato che Seneca era allora in Campania e ciò abbrevia la distanza di circa cento chilometri, cioè tre o quattro giorni di strada tra andata e ritorno. In queste condizioni è poco probabile che delle lettere siano state aggiunte o tolte alla corrispondenza reale durante questo periodo – senza contare, evidentemente, le lettere di carattere più intimo che potevano accompagnare le altre, a ogni invio.

5. Tra la primavera del 64 e l'arrivo della flotta di Alessandria (lettere 67-77) l'intervallo medio apparente si dimezza rispetto al periodo invernale (4-5 giorni tra una lettera e l'altra anziché 9). Seneca, che prima era a Roma, si reca a Napoli. Lucilio, da parte sua, viaggia in Sicilia. La navigazione è facile. Le lettere arrivano dunque a destinazione abbastanza in fretta. Inoltre Lucilio assilla Seneca con le sue domande (71, 1: *subinde*

me de rebus singulis consiliis...). Seneca invia le risposte richieste quanto più rapidamente gli è possibile. Questa fretta dei due corrispondenti spiega in parte l'aumento della frequenza. Ma la fretta dei corrispondenti, per quanto grande, non può accrescere di molto la velocità dei corrieri; per quanto zelanti, questi ultimi non possono viaggiare a una velocità doppia del consueto. In realtà è evidente che Seneca non attendeva il ritorno del corriere e la risposta del suo amico per inviargli un'altra lettera. Possiamo constatarlo con le lettere 72-75. Nella prima, Seneca dice a Lucilio di non disporre né dei mezzi, né del tempo necessario per rispondere in maniera approfondita alla domanda da lui posta. Lucilio, visibilmente, si spazientisce di quella che considera una risposta dilatoria; ciò traspare nella lettera 75 (*minus tibi accuratas a me epistulas mitti quereris*), che pare rispondere alla 72, par. 1 (*multum enim operae, multum diligentiae poscit. Cum primum longiorem eodem loco speravero moram, tunc istud in manus sumam*). Ciò significa che l'intervallo di una andata e ritorno contiene non due lettere, ma quattro: la frequenza viene quindi a essere raddoppiata – ciò che è un risultato abbastanza prossimo alla media rilevata per questo periodo (4, 5 giorni anziché i 6 o 7 attesi). In realtà sembra che l'accelerazione sia iniziata solo dopo la lettera 70, se si data questa lettera all'inizio di aprile. Ma questa data è incerta, e forse è meglio non tenerne conto.

6. Durante la fine di aprile, il mese di maggio e la prima metà di giugno, la frequenza apparente risale a 6,5 giorni (lettere 77-86). Lucilio scrive meno durante il suo viaggio in Sicilia. Seneca attende sue lettere (79, 1). Il filosofo stesso, durante questo periodo, si trova talvolta a Napoli (lettera 80? menzione di una *sphaeromachia* che attira la folla allo stadio), talvolta a Roma (lettera 83, 7: *ecce Circensium obstrepit clamor...*); nel frattempo, viaggia (lettera 84, 1); ritorna da Roma in Campania (a Literno, lettera 86). Nemmeno in questo periodo devono esservi lettere soppresse.

7. Lo stesso non si può dire per il periodo seguente, tra metà giugno e l'inizio di agosto del 64. La frequenza media cade a nove giorni. Ora, siamo in estate. Che alcune lettere effettivamente scritte siano state soppresse non può sorprenderci. È il momento dell'incendio di Roma, avvenimento drammatico del quale la corrispondenza, lo si è da tempo rilevato, non fa menzione. Dei due motivi addotti (silenzio per prudenza o soppressione delle lettere) il secondo è più verosimile, dato il rallentamento leggermente anomalo della frequenza apparente.

8. Per contro, tra l'inizio di agosto (incendio di Lione) e la metà di settembre (lettere 91-104) la frequenza diviene altissima, attestandosi su una media di tre giorni. Seneca si trova allora a Roma. Lucilio, che ha

certamente lasciato la Sicilia, ora che è divenuto effettivo l'*otium* al quale si è convertito dalla primavera (lettera 68), risiede probabilmente in Italia, forse nella sua città natale, Pompei (non è certo il caso di cercarlo nell'*ager Ardeatinus*, come è stato supposto – cfr. E. Albertini, *op. cit.*, p. 46). Se è così, si comprende come i tempi di trasmissione delle lettere siano stati molto abbreviati, anche se Seneca si è talvolta dimostrato pigro nel rispondere (*lettera* 106: *tardius rescribo ad epistulas tuas...*). La stessa conclusione è valida per l'ultimo gruppo, tra la lettera 104 e la lettera 122, la cui frequenza è di 2,5 giorni. Non si può pensare che siano state aggiunte lettere fittizie. Seneca scrive in questo periodo i suoi *Libri di filosofia morale* e la corrispondenza segue lo sviluppo del pensiero.

Sembra dunque inutile ipotizzare per tutta la raccolta l'esistenza di lettere fittizie. Conviene ammettere che tutte le lettere che possediamo sono state realmente scritte da Seneca al suo amico, che non vi sono, in questa corrispondenza, dissertazioni impersonali mascherate. Ma è da pensare d'altra parte che talune lettere siano state soppresse, almeno per certi periodi: all'inizio della corrispondenza (estate del 62, il che spiega probabilmente l'assenza di riferimenti al terremoto di Pompei, a meno di non pensare che questo avvenimento, che data dal febbraio, non fosse già quasi dimenticato); poi nel corso dell'anno 63; infine nell'estate del 64, quando avvenne l'incendio di Roma. Questi tagli, e forse altri, all'interno delle lettere conservate (per esempio quelle in cui Seneca parlava della *conciliatio sui* presso gli animali, cfr. lettera 121, 12) erano sufficienti per togliere alla raccolta il suo carattere personale e aneddotico, e per rendere queste lettere di ispirazione morale simili, per il loro tono, ai dialoghi, che pure nascondono per lo più le applicazioni personali dietro gli sviluppi generali. Lucilio è presente. Ma l'ascesa verso la saggezza consiste proprio nel liberarsi di quanto l'individuo, in noi, conserva troppo di particolare; la saggezza può essere raggiunta solo dall'uomo che scopre in sé stesso l'essere ragionevole, cioè il suo essere universale.

Appendice II
Cronologia generale

Tra il 2 a.C. e il 2 d.C. (probabilm. 1 a.C.)	Nascita di Seneca a Cordova.
19 agosto 14	Morte di Augusto. Avvento di Tiberio. Seneca, allievo di Sozione e poi di Attalo, ascolta infine le lezioni di Papirio Fabiano.
16	C. Galerio, zio di Seneca, prefetto d'Egitto. Viaggio di Germanico in Oriente.
Fine del 17	Nascita a Lesbo di Giulia Livilla, figlia di Germanico.
25 (circa)	Partenza di Seneca per l'Egitto. Morte di Cremuzio Cordo.
dal 25 al 31 (?)	*De situ et sacris Aegyptorum. De situ Indiae.*
29	Morte di Livia – Esilio di Agrippina Maggiore, vedova di Germanico, e del figlio Nerone.
31	Ritorno di C. Galerio, che muore durante il viaggio, al quale partecipava Seneca (*Ad Helv.* XIX, 4)
18 ottobre 31	Caduta di Seiano; Seneca è a Roma (*Qu. Nat.* I, 1, 3).
dal 31 al 39 (?)	*De lapidum natura. De piscium natura. De motu terrarum.*
33	Morte di Agrippina Maggiore.
34-35 (?)	Seneca questore
16 marzo	Morte di Tiberio – Avvento di C. Cesare.
Primavera 37	Marcia ripubblica l'opera di suo padre, Cremuzio Cordo.
Settembre 37	Malattia di Caligola.
15 dicembre 37	Nascita di Nerone. «Miracolo» di Anzio.
10 giugno 38	Morte di Giulia Drusilla
38 – 39 (?)	Magistratura di Seneca (tribunato della plebe?)
39	Morte di Seneca Padre. Matrimonio di Claudio e di Messalina (?). Cn. Domizio Corbulone console suffecto (?).
ottobre 39	Caligola sul Reno. Congiura di M. Emilio Lepido e di Cornelio Lentulo Getulico. Esilio di Agrippina e di Livilla.
Autunno-inverno 39-40	*Consolatoria a Marcia*
Fine maggio 40	Ritorno di Caligola a Roma.
40	Nascita di Ottavia, figlia di Claudio e di Messalina

24 giugno 41	Assassinio di Caligola. Avvento di Claudio. Agrippina Minore e Livilla richiamate.
12 febbraio 41	Nascita di Britannico, figlio di Claudio e di Messalina.
Primavera-estate 41	Composizione e pubblicazione dei tre libri del *De ira*.
Autunno (?) 41	Seneca relegato in Corsica. Esilio di Giulia Livilla.
Primavera 42	*Consolatoria a Elvia. De forma mundi* (?)
42	Morte di Giulia Livilla.
Inverno 43-44	*Consolatoria a Polibio.*
44 (inizio)	Trionfo di Claudio.
Agosto-settembre 48	Morte di Messalina.
Gennaio 49	Matrimonio di Claudio e di Agrippina.
Primavera 49	Richiamo di Seneca. Seneca pretore designato. Composizione del *De brevitate vitae.*
25 febbraio 50	Adozione di Nerone da parte di Claudio. Seneca pretore.
51 (inizio)	Nerone prende la toga virile. Afranio Burro prefetto del pretorio.
Fine 52 o 53	Matrimonio tra Nerone e Ottavia. La morte del re Mitridate d'Armenia conosciuta a Roma.
53 o 54	*De tranquillitate animi.*
13 ottobre 54	Annuncio ufficiale della morte di Claudio. Avvento di Nerone.
Fine del 54	*Apocolokyntosis*
13 febbraio 55	Britannico compie 14 anni.
Febbraio 55	Morte di Britannico.
55 (?)	*De constantia sapientis*
3? gennaio 56 (?)	Discorso «sulla clemenza» (1° libro del *De clementia*).
56	Consolato di Seneca.
58	Attacchi di Suillio contro Seneca. Inizio del legame di Nerone con Poppea. *De vita beata.*
Fine marzo 59	Morte di Agrippina.
59-60 (?)	*De beneficiis.*
62 (primavera?)	Morte di Burro. Ofonio Tigellino e Faenio Rufo prefetti del pretorio.
5 febbraio 52	Terremoto di Pompei. Ripudio di Ottavia. Matrimonio di Nerone e Poppea. *De otio.* Inizio delle *Questioni naturali.* Seneca offre a Nerone di ritirarsi.
9 giugno 62	Morte di Ottavia.
Estate-Autunno 62 (?)	Morte di Sereno.
Luglio 62 (?)	Inizio delle *Lettere a Lucilio.*
Prima del 21 gennaio 63	Nascita della figlia di Nerone e di Poppea.
Febbraio 63	Lucilio minacciato da un grave processo.
Primavera-Estate 63	*De superstitione* (?). *De providentia.*

64	Nerone si esibisce in pubblico per la prima volta.
18 luglio 64	Inizio del grande incendio di Roma.
Agosto 64 (?)	Incendio di Lione
Autunno 64	*Moralis philosophiae libri.*
19 aprile 65	Scoperta della congiura di Pisone.
	Morte di Seneca.

Bibliografia

Poiché il testo francese di questo libro è stato terminato nel 1972, non si è potuto tener conto, se non molto parzialmente, dei numerosi lavori importanti usciti in seguito, e in particolare:

MIRIAM T. GRIFFIN, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford 1976.

MARC ROZELAAR, *Seneca*, Amsterdam 1976.

Il primo contiene un'abbondantissima bibliografia, orientata soprattutto verso i problemi storici.

Esistono rassegne bibliografiche che consentono di orientarsi nel mare degli studi e delle ricerche apparsi su Seneca da un secolo in qua. Tali rassegne sono elencate nel libro di Marc Rozelaar. Qui basterà citare le seguenti:

A.L. MOTTO, *Recent Scholarship on Seneca's Prose Works, 1940-1957; 1957-1958; 1958-1968*; in «Classical World» 54 (1960), pp. 13-18; 37-48; 70-71; 111-112; 64 (1971), pp. 141-158; 177-188; 191.

F.R. CHAUMARTIN, *Quarante ans de recherche sur les oeuvres philosophiques de Sénèque (Bibliographie 1945-1985)*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36-3, Berlin 1989, pp. 1547-1605.

Edizioni

SÉNÈQUE *Oeuvres (Dialoghi, Sulla clemenza; Lettere a Lucilio, Questioni naturali, Apocolokyntosis del divino Claudio; Dei benefici; Tragedie)*, cura e traduzione di B. Waltz, F. Préchac, A. Bourgery, P. Oltramare, L. Herrmann, Paris 1922-1964.

L. ANNAEI SENECAE, *Operae quae supersunt*. Recognovit... Fr. Haase, 3 voll., Leipzig 1852-1853; 2ª ed. 1881-1886 (con indice e frammenti, t. 3).

L. ANNAEI SENECAE, *Ad Lucilium epistulae morales*; recognovit... L.D. Reynolds, 2 voll., Oxford 1965.

L. ANNAEI SENECAE, *Opera quae supersunt*, edit. C. Hosius, O. Hense, F. Hermes, D. Gercke, Leipzig 1905-1917.

Opere singole

SENECA, *Trattato sui terremoti; la Consolazione a Marcia*, testo, trad. e note di A. Traglia, Roma 1965.

SENECA, *Dialogorum liber XII. Ad Helviam matrem de consolatione*, edizione commentata a cura di Ch. Favez, Paris-Lausanne 1918.

SENECA, *Ad Marciam de consolatione*, ed. commentata da Ch. Favez, Parigi 1928.

SÉNÈQUE, *De la clémence*, 1ª parte. Introd. e cura di P. Faider, Gand 1928; 2ª parte, commento di P. Faider, Ch. Favez e P. Van de Woestijne, Bruges 1950.
SENECA, *De brevitate vitae*, cura e commento di P. Grimal, Parigi 1969; ID., *De vita beata*, Parigi 1969.
SENECA, *Lettere a Lucilio*, Libro Primo, Testo, introd., versione e commento di G. Scarpat, Brescia 1975.

Opere generali su Seneca

P. AUBENQUE e J.M. ANDRÉ, *Sénèque*, Paris 1964.
A. BAILLY, *La vie et les pensées de Sénèque*, Paris 1929.
A. BOURGERY, *Sénèque le Philosophe*, Paris 1938.
E. ELORDUY, *Seneca I. Vida y escritos*, Burgos 1965.
O. FAIDER, *Etudes sur Sénèque*, Gand 1921.
A. GERCKE, *Seneca-Studien*, Fleckeisens Jahrbücher Suppl. 22 (1896), p. 1 e sgg.
P. GRIMAL, *Sénèque. Sa vie, sa philosophie, son oeuvre, extraits*. 2ª ed. Paris 1957.
U. KNOCKE, *Der Philosoph Seneca*, Frankfurt 1933.
I. LANA, *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955.
C. MARCHESI, *Seneca*, 2ª ed. Messina 1934.
G. MAURACH, *Seneca als Philosoph*, «Wege der Forschung» CCCXIV, Darmstadt 1975.
F. MARTINAZZOLI, *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Firenze 1945.
G. PASCAL, *Seneca*, Catania 1906.

Biografia · Storia politica

W.H. ALEXANDER, *The Tacitean «non liquet» on Seneca*, Berkeley 1952.
– *The Enquete on Seneca's Treason*, «C.Ph.» 47 (1952), pp. 1-16.
J.P.V.D. BALDSON, *The Emperor Gaius*, Oxford 1934.
H. BARDON, *Les Empereurs et les lettres latines*, Paris 1940.
E. BERNAND, *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, 2° vol., Paris 1969.
P. BOURGUET, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montpellier 1905.
G.M. BROWNE, *Withdrawal from lease*, BASP 5 (1968), p. 17 e sgg.
P. BURETH, *Documents papyrologiques relatifs aux préfets d'Egypte* BFS XXXIII (1954-1955), pp. 135-148.
– *Documents papyrologiques relatifs aux préfets d'Egypte. Essai de classement méthodologique*, RD XLVI (1968), pp. 246-266.
L. CANTARELLI, *Per l'amministrazione e la storia dell'Egitto romano II. Il viaggio di Seneca in Egitto*, «Aegyptus» VIII (1927) pp. 85-96.
– *Un prefetto d'Egitto*, MDAI (R) XIX (1904), pp. 15 e sgg.
L. CERFAUX e J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation grécoromaine*. Paris 1957.
G.W. CLARKE, *Seneca the Younger under Caligula*, «Latomus» LXVI (1965), pp. 62 e sgg.
L. COLIN, *Les consuls du César-Pharon Caligula et l'héritage de Germanicus*, «Latomus» XIII (1954), pp. 394 e sgg.
J. COSINI, *Sénèque et la langue des Corses*, REL XXXII (1954) pp. III-115.
J. CROOK, *Consilium principis*, Cambridge 1955.
F. CUMONT, *L'iniziazione di Nerone*, RFIC LXI (1933), pp. 145 e sgg.

H. CURRIE, MAC L., *The purpose of the Apocolocyntosis*, AC XXXI (1962), pp. 91 e sgg.
L. DELATTE, *Lucilius, l'ami de Sénèque*, LEC IV (1935), pp. 367 e sgg.; 546 e sgg.
A.I.M. DIEFENBROCK, *L. Annaei philosophi Cordubensis vita*, Amsterdam 1888.
E. DRIOTON e J. VANDIER, *Histoire de l'Egypte*, 4ª ed. Paris 1964.
A. DONADONI, *A proposito di un passo di Seneca*, RSF IV (1949), pp. 47 sgg.
D.R. DUDLEY e G. WEBSTER, *The Rebellion of Boudicca*, London 1962.
D. ENRILE, *Seneca, Gaio Cesare, Claudio*, Palermo 1948.
R. ETIENNE, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique*, Paris 1958.
P. FAIDER, *Sénèque en Egypte*, BIFAO XXX (1930), pp. 38 e sgg.
A.L. FERRIL, *Seneca. The rise of power*, Diss. of the Univ. of Illinois 1964 (microfilm).
P. GIANCOTTI, *Il posto della biografia nella problematica senechiana*, RAL., Ser. 8, vol. 8 (1953), pp. 52 e sgg.; 102 e sgg.; 238 e sgg.; *ibid.* 9 (1954), pp. 329 e sgg.; 587 e sgg.; *ibid.* 11 (1956), pp. 105 e sgg.
M. GRANT, *Nero*, London 1970.
P. GRIMAL, *Le discours de Sénèque à Néron dans les Annales de Tacite*, in Mél V, Marmorale, GIF XX (1967), pp. 131 e sgg.
– *Le De clementia et la royauté solaire de Néron*, REL XLIX (1971) pp. 205 e sgg.
M.F. GYLES, *Effects of Roman Capital Investment in Britain under Nero*, Mél. W.B. Caldwell, Chapel Hill (N.C.), 1964, pp. 104 e sgg.
M. HAMMOND, *The Augustan Principate*, Cambridge, Mass., 1933.
– *Corbulo and Nero's Eastern Policy*, HSCP XLV (1934), pp. 81 e sgg.
K. HEINZ, *Das Bild Kaiser Neros bei Seneca, Tacitus, Sueton und Cassius Dio*, Diss. Bern, 1948.
B.W. HENDERSON, *The Life and Principate of the Emperor Nero*, Londres 1903.
H. HENNE *Petites recherches sur le directeur des cultes dans L'Egypte romaine*, Mélanges Iorga, Paris 1933, pp. 434 e sgg.
TH. HOPFNER, *Fontes Historiae religionis Aegyptiacae*, 5 voll., Bonn 1922-1925.
P. JAL, *Images d'Auguste chez Sénèque*, REL XXXV, (1957), pp. 242 e sgg.
– *La guerre civile à Rome*, Paris 1963.
H.W. KAMP, *Concerning Seneca's Exile*, CJ XXIX (1934) pp. 101 e sgg.
– *Seneca's Marriage*, ibid. XXXII (1937) p. 529.
– *A critical biography of Annaeus Seneca*, Univ. of Illinois, 1931.
S.J. DE LAET, *Portorium. Étude sur l'organisation douanière chez les Romains, surtout à l'époque du Haut-Empire*, Bruges 1949.
A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963.
H. DE LA VILLE DE MIRMONT, *La date du voyage de Sénèque en Egypte*, RPH XXXIII (1909), pp. 163 e sgg.
F.A. LEPPER, *Some Reflections on the «Quinquennium Neronis»*, JRS XLVII (1957) pp. 95-103.
A. LESKY, *Neroniana*, Mél. H. Grégoire, pp. 385 e sgg.
A.M. LEVI, *Nerone e i suoi tempi*, Milano 1949.
H.P. L'ORANGE, *Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof*, SO XXI (1941), pp. 105 e sgg.
– *Domus aurea, der Sonnenpalast*, in Serta Estremiana, Oslo, 1942, pp. 68 e sgg.
J. MELMOUX, *L'action politique de Polybe de 41 à 47 et la puissance des affranchis sous le règne de Claude*, BABG 1975, pp. 393 e sgg.
ED. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 voll., 6ª ediz., Darmstadt 1962.
A. MOMIGLIANO, *La personalità di Caligola*, ASPN II, 1 (1932), pp. 205 e sgg.
O. MURRAY, *The «Quinquennium Neronis» and the Stoics*, «Historia», 1965, pp. 41-65.
R. OLTRAMARE, *Sénèque diplomate*, REL XVI (1938), pp. 318 e sgg.

G.O. ORNATO, *La data del terremoto di Pompei, 5 febbraio 62 a.C.* RAL VII, 4 (1949), pp. 644 e sgg.
H.G. PFLAUM, *Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris 1950.
– *Les carrières procuratoriennes equestres sous le Haut-Empire romain*, 4 voll., Paris 1960-1961.
G. PICARD, *Auguste et Néron*, Paris 1962.
D.M. PIPPIDI, *T. Plautus Aelianus und Moesien unter Neros Regierung*, «Epigr. Beiträge zur Gesch. Histrias», Berlin 1962, pp. 106 e sgg.
A. PLASSART, *L'inscription de Delphes mentionnant le proconsul Gallion* REG LXXX (1967), pp. 372 e sgg.
M. POHLENZ, *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, NGG 1941, n. 6, pp. 55 e sgg.
G. POSENER, *De la divinité du Pharaon*, «Cahiers de la Soc.Asiat.», XV, Paris 1960, pp. 55 sgg.
F. PRÉCHAC, *La date de naissance de Sénèque*, REL XII (1934), pp. 360 e sgg.
C. QUESTA, *Studi sulle fonti degli annali di Tacito*, 2ª ed. Roma 1963.
O.W. REINMUTH, *The prefect of Aegypt from Augustus to Diocletian*, Klio, Beiheft XXXIV (1935).
M. ROSTOVTZEFF, *The social and economic History of the Roman Empire*, 2 voll., 2ª ed., Oxford 1957.
G. ROUX, *Néron*, Paris 1962.
S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du Paganisme* (Cina 5), Il Cairo 1962.
G. SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1977.
W. SCHUR, *Die Orient Politik des Kaisers Nero*, Klio, Beiheft XV (1923).
J. SCHWARTZ, *Ti. Claudius Balbillus, préfet d'Egypte et conseiller de Néron*, BIFAO XLXI (1950), p. 45 e sgg.
H.R. SCHWYTZER, *Chairemon*, Diss. Bonn, 1932.
M. SIMON, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, Paris 1972.
A. STEIN, *Die Präfekten von Aegypten in römischer Zeit*, Bern 1950.
F. STELLA MARANCA, *L. Anneo Seneca nel Consilium Principis*, RAL V, 32 (1923) pp. 282 e sgg.
Z. STEWART, *Sejanus, Gaetulicus and Seneca*, AJPh. LXXIV (1963), pp. 70 e seg.
G.W. SUMNER, *The Family Connections of L. Aelius Sejanus*, «Phoenix» XIX (1965), pp. 70 e sgg.
R. SYME, *Tacitus*, 2 voll., Oxford 1958.
– *Domitius Corbulo*, 2 voll., Stuttgart 1957-1960.
T. TAEGER, *Charisma*, 2 voll., Stuttgart 1957-1960.
L.R. TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931.
G.B. TOWNSEND, *Traces in Dio Cassio of Cluvius, Aufidius and Pliny*, «Hermes» LXXXIX (1961), pp. 227 e sgg.
R. TREVES, *Il giorno della morte di Seneca*, Mél. Ronconi, Roma 1970, pp. 507 e sgg.
J. VANDIER, *La religion égiptienne*, 2ª ed., Paris 1949.
B.H. WARMINGTON, *Nero: Reality and Legend*, London 1969.
R. WALTZ, *La vie politique de Sénèque*, Paris 1909 (v. «Journal des Sav.», 1910, pp. 260 e sgg.).
H. WILLRICH, *Caligula*, «Klio» III (1903), pp. 84 e sgg.; pp. 397 e sgg.
D.G. WEINGÄRTNER, *Die Aegyptenreise des Germanicus*, Bonn 1969.
P. WUILLEUMIER, *Lyon, métropole des Gaules*, Paris 1953.

E. ZELLER, *Die Hieroglyphiker Chäremon und Horapollo*, «Hermes» XI (1976), pp. 430 e sgg.

Opere e pensiero filosofico

K. ABEL, *Bauformen in Senecas Dialogen*, Heidelberg 1967.
E. ALBERTINI, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923.
W.H. ALEXANDER, *Seneca's Ad Polybium De consolatione, a reappraisal*, «Trans. Royal Soc. of Canada» III ser., 37, sec. 2 (1946), pp. 59 e sgg.
– *Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus, ibid.* 40, sec. 2 (1946), pp. 59 e sgg.
– *Reference to Pompey in Seneca's Prose, ibid.* 42, sec. 2 (1949) pp. 13 e sgg.
J.M. ANDRÉ, *Recherches sur l'otium romain*, Paris 1962.
– *Sénèque «De brevitate vitae», «De constantia sapientis», «De tranquillitate animi», «De otio». Aufstieg und Niedergang*, cit. II, 36-3, pp. 1724-1778.
M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae Facies, étude sur les images de Séneque*, Paris 1989.
VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 voll., Leipzig 1903-1920.
P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.
L. BALZAMO, *Della possibilità di una poetica di Seneca in relazione alla cronologia delle sue tragedie*, AFLN VII (1957), pp. 53 e sgg.
J. BAYET, *Science cosmique et sagesse dans la philosophie antique*, «Diogene» VI (1954), pp. 41 e sgg.
– *L'Immortalité astrale d'Auguste ou Manilius commentateur de Virgile*, in *Mélanges de litt. latine*, Roma 1967, pp. 377 e sgg.
E. BICKEL, Μετασχηματίζεσθαι, *Ein übersehener Grundbegriff des Poseidonios*, RhM C (1957), pp. 98 e sgg.
O. BINDER, *Die Abfassungszeit von Senecas Briefen*, Diss. Tübingen 1905.
S. BLANKERT, *Seneca (epist. 90) over natuur en cultuur en Poseidonius als zijn bron*, Diss. Amsterdam 1940.
A. BOURGÉRY, *Sénèque prosateur*, Paris 1922.
P. BOYANCÉ, *Le stoïcisme à Rome*, Atti del VII Congresso dell'Associazione G. Budé, Paris 1963, pp. 218 e sgg.
– *Échos des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, in *Colloque philosophique*, Lyon, 1966.
– *Cicéron et les parties de la philosophie*, REL XLIX (1971) p. 127.
E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950.
– *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris 1951.
– *Études de philosophie antique*, Paris 1955.
E. BRÉHIER e P.M. SCHUHL, *Le stoïciens*, Paris 1962.
C.O. BRINK, οἰκείωσις *and* οἰκειότης. *Theophrastus und Zenon in moral theory*, «Phronesis», I (1956), pp. 1230 e sgg.
J. BRUN, *Le stoïcisme*, Paris 1957.
M. BÜCHNER, *Aufbau und Sinn von Senecas Schrift über die Clementia*, «Hermes» XCVIII (1970), p. 203 e sgg.
P. BUSA e A. ZAMPOLLI, *Concordantiae Senecae*, 2 voll. Hildesheim-New York 1975.
H. CANCIZ, *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales*, Spudasmata XVIII, Hildesheim 1967.

W. CAPELLE e H.I. MARROU, art. *Diatribe* in *Real lexik. f. Antike und Christentum* III, 992-1009, Stuttgart 1952.
L. CASTIGLIONI, *Studi intorno a Seneca, prosatore e filosofo*, RFIC LII (1924), pp. 350 e sgg.
FR. CHAUMARTIN, *Le «De beneficiis» de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris 1985.
– *Les désillusions de Sénèque...* «Aufstieg und Niedergang», cit. II, 36, 3, pp. 1686-1723.
E. CIZEK, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leida 1972.
M. COCCIA, *I problemi del De ira di Seneca alla luce dell'analisi stilistica*, Nuovi Saggi, XX, Roma 1927.
CARMEN CODOÑER, *La phisique de Sénèque: Ordonnance et Structure des «Naturales Quaestiones»*, «Aufstieg und Niedergang», cit. II, 36-3 pp. 1779-1822.
TH. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, Paris 1903.
J. DANIELOU, *Philon d'Alessandrie*, Paris 1985. V. REG LXXII (1959), pp. 377 e sgg.
J. DIONIGI, *Il «De providentia» di Seneca, fra lingua e filosofia*, «Aufstieg und Niedergang» II, 36-4 (da pubblicare).
F. DIRLMEYER, *Die Oikeioslehre Theophrast*, «Philologus», Suppl. XXX, 1 (1937),
C. FERR ILL, *Seneca's Exile and the Ad Helviam*, CP LXI (1966), pp. 253 e sgg.
R.P. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 2 voll., Paris 1949.
J. FILLION-LAHILLE, *Le «De ira» de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1987.
– *Les «Consolations» et le «De Ira» de Sénèque*, «Aufstieg und Niedergang», cit. II, 36-3, pp. 1638.
A. FONTÀN, *De providentia y la cronologia de las ultimas obras de Séneca*, «Emerita» XVIII (1950), pp. 367 e sgg.
H.N. FOWLER, *The source's of Seneca's De Beneficiis*, TAPhA XVII (1886) pp. 24 e sgg.
F.GIANCOTTI, *Cronologia dei «Dialoghi» di Seneca*, Torino 1957.
W. GOLDSCHMIDT, *Le sistème stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953.
E.R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Iudaeus*, New Haven 1940.
M.T. GRIFFIN, *De brevitate vitae*, JRS LII (1962), pp. 104 e sgg.
P. GRIMAL, *La date du De brevitate vitae*, REL XXV (1947), pp. 164 e sgg.
– *La composition dans les dialogues de Sénèque*, I, *Le De constantia sapientis*, REA LI (1949), pp. 246 e sgg. II *Le De providentia*, *ibid.* LII (1950), pp. 238 e sgg.
– *Le plan du De brevitate vitae*, Studi in onore di L. Castiglioni, Firenze 1960, pp. 409 e sgg.
– *L'originalité de Sénèque dans la tragédie de Phèdre*, REL XLV (1963) pp. 296 e sgg.
– *La critique de l'aristotélisme dans le De vita beata*, REL XLV (1967) pp. 396 e sgg.
– *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, REA LXX (1968) pp. 92 e sgg.
– *Nature et limites de l'éclétisme philosophique de Sénèque*, LEC XXVIII (1970), pp. 3 e segg.
– *L'Exil du roi Ptolomée et la date du De tranquillitate animi*, REL L (1972) pp. 1962-1992.
– *Sénèque et le stoïcisme romain*, «Aufstieg und Niedergang», cit., II, 36-3, pp. 1962-1992.
C.CH. GROLLIOS, *Seneca's ad Marciam. Tradition and originality*, Atene 1956
– Τέχνη ἀλυπιας. Κοινοὶ τόποι τοῦ πρὸς Πολυβιον τοὺ Σενέκεα καὶ πηγαὶ αὐτῶν, Salonicco 1956.
A.M. GUILLEMIN, *Sénèque directeur d'âmes*, 3e partie, REL XXXII (1954), pp. 250 e sgg.

I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
B. HAMBÜCHEN, *Die Datierung von Senecas Schrift Ad Paulinum De brevitate vitae*. Dissertation-Köln 1966.
L. HERRMANN, *Cronologie des oeuvres en prose de Sénèque*, «Latomus» I (1937), pp. 94 e sgg.
O. HERZOG, *Die Datierung der Tragödien Senecas*, RhM 77 (1928), pp. 62 e sgg.
R. HIRZEL, *Der Dialog*, 2 voll., Leipzig 1835.
– *Democrits Schrift*, Περὶ εὐθυμίης, «Hermes» XIV (1879), pp. 354 e sgg.
R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Zetemata XVIII, Münich 1958.
U. KNOCKE, *Magnitudo animi*, «Philologus» Suppl. XXVIII, 3 (1935).
E. KÖSTERMANN, *Untersuchungen zu den Dialogschriften Senecas*, SB Berlin 1934 pp. 684 e sgg.
K. KUMANIECKI, *A propos de la «Consolation» perdue de Cicéron*, Conferenza tenuta alla facoltà di Aix-en-Provence il 30 gennaio 1967.
– *Die verlorene Consolatio des Cicero*, ACD IV (1968), pp. 27 e sgg.
M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée*, Paris 1964.
I. LANA, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, RFIC XXXI (1953), pp. 1 e sgg.; 209 e sgg.
H. LAUS, *De Democriti fragmentis ethicis*, Diss. Göttingen 1921.
M. LAUSBERG, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin 1970.
– *Senecae operum fragmenta: Überblick und Forschungsbericht*, «Aufstieg und Niedergang», cit. II, 36-3, pp. 1879-1961.
A.D. LEEMAN, *Orationis ratio*, Amsterdam 1963.
L. LICHY, *De servorum conditione quid senserit L. Annaeus Seneca*, Diss., Münster, 1927.
H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948
G. MAURACH, *Der Bau von Senecas Epistulae Moralis*, Heidelberg 1970.
G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia*, Milano 1970.
– *Le «Epistulae morales ad Lucilium» di Seneca. Valore letterario e filosofico*, «Aufstieg und Niedergang», II, 36-3, pp. 1823-1877.
F.J. MERCHANT, *Seneca the Philosopher and his Theory of Style*, AJPH XXVI (1905), pp. 44 e sgg.
B. MORTUREUX, *Recherches sur le De clementia de Sénèque*, Bruxelles 1973.
– *Les ideaux stoïciens et les premières responsabilités politiques: le «De clementia»*, «Aufstieg und Niedergang», cit. II, 36-3, pp. 1641-1685.
G.H. MUELLER, *Animadversiones ad L. Annaei Senecae epistulas quae sunt de oratione spectantes*, Diss., Leipzig 1910.
A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève 1926.
M. POHLENZ, *Antike Führertum*... «Neue Wege zur Antike», II Reihe, hft 3, Leipzig 1934.
– *Die Stoa*, 2ª ed., 2 voll., Göttingen 1955-1959.
K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, München 1936.
P. RABBOW, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht*, 1° vol. *Die Theorie des Zorns*, Berlin 1914.
W. RICHTER, *Das Problem der Datierung von Seneca De Clementia*, Rh M CVIII (1965), pp. 146 e sgg.
J.M. RIST, *Seneca and Stoic Ortodoxy*, «Aufstieg und Niedergang», cit. II, 36, 3, pp. 1993-2012.
C.J. ROWE, *The meaning of φρόνησις in the Eudemian Ethies*, in *Unters zu Eudemischen Ethik*, Berlin 1971.

M. RUCH, *L'Hortensius de Cicéron*, Paris 1968.
C.F. RUSSO, *Divi Claudi Αποκολοκύντωσις*, ed. commentata, 3ª ed., Firenze 1961.
M. SCHAEFER, *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero*, München 1934.
M. SCHINDLER, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero*, Diss. München, 1934.
A. SCHMEKEL, *Die philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.
R. SCHOTTELAENDER, *Epikureisches bei Seneca*, «Philologus» XCIX (1965), pp. 133 e sgg.
M. SOLOVINE, *Démocrite. Doctrine et réflexions morales*, Paris 1928.
A. STÜCKELBERGER, *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste*, Heidelberg 1965.
J.P. SULLIVAN, *The Satyricon of Petronius*, London 1968.
A. TRAINA, *Seneca, letture critiche*, Milano 1976.
R. TURCAN, *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles 1967.
P. VALETTE, *Le De clementia est-il mutilé ou inachevé?*, Mél. P. Thomas, Bruges 1930, pp. 687 e sgg.
H. WEBER, *De Seneca philosophi dicendi genere bioneo*, Diss. Marburg 1895.
F. WEIDAUER, *Der Prinzipat in Senecas Schrift De Clementia*, Diss. Marburg 1950.
E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 voll., 7ª ed., Darmstadt 1967.

Personaggi antichi

Agostino, santo, 46, 202
Agricola, Giulio, 93
Agrippa, re di Giudea, 90
Agrippa Postumo, 54
Agrippa, Vipsanio, 54
Agrippina Maggiore, 54, 55
Agrippina Minore, 31, 51, 54, 57, 59, 60, 62, 63, 66, 69, 70, 72, 73, 76, 81, 89, 96, 97, 100, 110, 112, 113, 114, 119, 189, 191, 267 - morte di, 111 sgg., 192, 198
Alessandro il Grande, 91
Anassagora, 85, 86, 219
Annei, *gens*, 33 sgg., 36 sgg., 52
Anneo, *v.* Lucano, Mela, Novato, Seneca, Sereno
Annio Viniciano, 58
Antigone Gonata, 65, 168
Antioco, re di Commagene, 90
Antipatro di Tarso, 84, 207, 293
Antipatro da Tiro, 103, 105
Antistio, *v.* Vetere
Antistio Sosiano, 121
Antonia, *gens*, 72
Antonia Minore, 53, 55, 158
Antonio (M. Antonio), 55, 58, 62, 72, 118, 175, 187, 266
Antonio Natale, 141
Apollodoro di Caristo, 218
Apollonio di Tiana, 40, 41
Apronio (L.), 57
Apuleio Arato, 40
Arato, 19
Aristobulo, 90
Aristone, stoico, 47, 229, 237
Aristotele, 18, 103-104, 193, 213, 214, 217, 253
Arsinoe, 56
Asinio Pollione, 38
Atenodoro Cordilione, 167, 207, 254, 292
Atenodoro, figlio di Sandone, 82, 187, 205
Attalo, filosofo, 8, 48, 166, 167, 173-174, 200, 218, 291
Atte, 11, 112, 189, 191
Augusto, 33, 36, 37, 41, 45, 53-54, 55, 56, 57, 60, 62, 67, 69, 73, 75, 79, 80, 91, 99, 100, 117, 119, 120, 138, 143, 185, 201, 292
Avito (Duvio), 91

Balbillo (Ti. Claudio), 96
Blossio da Cuma, 103, 292
Britannico, 69, 75, 76, 112, 267
Bruto (M. Junio), 60, 157 n. 386
Bruto (D. Junio Albino), 257
Budicca, 93, 94, 124
Burro, 76, 88, 89, 90, 91, 102, 113, 116, 118, 120, 192 - morte di, 123 sgg.

Caligola, 10, 39, 45, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 66, 72, 77, 78, 79, 90, 109, 113, 134, 177, 178, 180, 185, 187, 191, 195, 204, 210, 266, 293
Callimaco, 19
Callistrato, 114
Calpurnio Siculo, 71
Caninio Rebilo, 197
Carmandro, 44
Carneade, 85, 103
Catone il Censore, 171, 173, 254
Catone l'Uticense, 9, 35, 49, 61, 65, 99, 101, 104, 171, 177, 190, 197, 248, 254, 255 sgg., 269, 292
– presso Cicerone, 13, 22, 234, 236, 240, 293

– presso Trasea, 143
Cato, 94
Celso, 172
Ceranio, 133
Cesare (C. Giulio), 54, 61, 62, 80, 98, 100, 101, 169-170, 185, 255, 257, 268
Cesare (C. *Princeps Juventutis*), 54
Cesare (L. *Princeps Juventutis*), 54
Cesinnio Peto, 116
Cheremone, 44, 45, 46, 72, 73, 95, 96, 143
Cicerone (M. Tullio Cicerone), 7, 8, 9, 19-20, 22, 23, 24, 25, 31, 61, 67, 73, 78, 83, 84, 86, 91, 97, 99, 104, 107, 109, 114, 166, 170, 177, 182, 206-207, 211, 216-217, 219, 222, 234, 251, 292
– *Consolatio*, 211, 213, 216, 219
– *De finibus*, 9, 12, 22, 23, 24, 128, 202, 234, 293
– *De legibus*, 98, 286 n. 519
– *De officiis*, 9, 84-85, 86, 90, 98, 109, 129, 159 n. 457, 219, 224, 225, 260
– *De oratore*, 21
– *De republica*, 79, 293
– *Hortensius*, 211
– *Paradoxa*, 20
– *Pro Marcello*, 61
– *Pro Murena*, 104, 255
– *Somnium Scipionis*, 219, 243
– *Tusculanes*, 23
Cicerone (Q. Tullio Cicerone), 182
Claudia Livilla, figlia di Druso, 54
Claudio, imperatore, 52, 53, 58, 59-60, 61, 62, 63 sgg., 66, 67, 69-70, 75, 78, 86, 92, 93, 96, 100, 109-110, 138, 175, 180-181, 182, 183, 184, 185, 211, 293
– Amici di, 122
– Tempio di, 67, 70, 92-93
– *v. anche* Suillio
Claudio Timarco, 138
Claudio (Ti. Nerone), 54
Cleante, 11, 18, 19, 21, 48, 49, 73, 115, 190, 213, 216, 227, 244, 249, 253
– Inno a Zeus, 15, 18, 228
Cleopatra, 55, 56, 187
Cleopatra, moglie di Gessio Florio, 121
Cleopatra Selene, 187
Corbulone (Cn. Domizio Corbulone), 91 sgg., 109, 138-139
Cornelia, *gens*, 37
Cornelia, nuora di Augusto, 57
Cornelio Silla Fausto Felix, 133, 134
Cossutiano Capitone, 122
Costanzo, imperatore, 33
Crantore, 217
Cratippo, 60
Cremuzio Cordo, 59, 177
Creso, problema di, 217
Crisippo, 11, 12, 15, 18, 22, 44, 48, 78, 83, 98, 99, 108, 128, 168, 169, 177, 190, 207, 214, 216, 218, 220, 221, 227, 228, 229, 231, 234, 239, 244, 247, 253, 291

Demetrio il Cinico, 8, 106, 126, 240
Demetrio Poliorcete, 121
Democrito, 85, 86, 87, 221 sgg., 224, 259, 264
Demostene, 19
Didio Gallo, 93, 94
Diodoro, 190
Diogene di Babilonia, 103
Diogene il Cinico, 104, 105, 168, 253
Diogene Laerzio, 14, 229, 253
Dione Cassio, 31, 32, 52, 54, 63, 64, 71, 89, 94, 118, 183
Dionisio, tiranno di Siracusa, 178
Domizia Lepida, 59
Domizii Enobarbi (Cn.), 58. 59
Drusilla Giulia, 56, 57, 61, 72
Druso, figlio di Germanico, 54
Druso, figlio di Tiberio, 53, 54

Ecatone da Rodi, 14, 15, 19, 22, 104, 107, 113-114, 126, 167, 168, 169, 198, 223, 228, 234
Elio Tuberone, 22, 104, 221, 224, 254
Elvia, 34 sgg., 36, 39, 50
Ennio, 20, 39
Epicuro, 15, 126, 136, 167-168, 190,

206, 253; *v. anche* Indice II: Epicurei, Epicureismo
Epitteto, 166
– *Conversazioni*, 120
Eraclito, 89
Ermarco, 253
Eumolpo, 125
Euripide, 218, 219, 268

Fabius Cuntactor, 85
Fabrizio Veientone, 122
Farasmane, 187
Fidia, 163 n., 579
Filodemo, 268
Filone d'Alessandria, 46 sgg.
Flavii, imperatori, 122
Focione, 61

Gaio Cesare, *v.* Caligola
Galba, 72, 125, 141, 294
Galerio (C), 36, 43, 49, 52
Galgaco, 95
Gallo (Cornelio), 45
Gallo (A. Didio), 93
Gallione (Anneo Novato), 34, 39, 88, 190, 192, 262; *v. anche* Novato
Gallione (L.? Iunio Gallo), 34, 39, 179
Germanico, 37, 41, 45, 52, 53, 54, 58, 59, 71, 79
– Eredità politica, 53 sgg., 57, 58, 69, 95, 109, 112
Gerolamo, santo, 38, 39, 166, 208
Gessio Floro, 120-121
Getulico (Cornelio Lentulo), 10, 57, 58, 178
Giovenale, 20, 202
– Scolio a, 65, 77
Giuba II, 187
Giulia Maggiore, 54, 112
Giulia Minore, 54, 57
Giulia III, figlia di Druso II, figlio di Tiberio, 54
Giulio Vestino (L.), 96
Giunio Gallo, *v.* Gallione
Giunio Silano, 112
Gracco Tiberio, 103, 292

Irzio, console di, 175

Julia, *gens*, 55, 57, 71

Lattanzio, 201, 202, 214, 228
Lelio, 254
Lepido (M. Emilio), 56, 57, 59
Livia, 54, 177
Lollio Massimo, 268
Lucano, 35, 36, 61, 119, 254, 255
– Farsaglia (prologo), 119 sgg.
– VII, 119
Lucilio, autore di satire, 20, 69
Lucilio (Junior), 10, 14, 15, 16, 17, 21, 41, 58, 59, 83, 89, 135, 190, 193, 195, 196, 208, 231, 234, 241, 247, 258, 261, 270, 291
Lucrezio, 22, 168, 217
Lusio Geta, 97

Manetone, 44
Manilio, 119
Marcello, 60, 61
Marcello il Giovane, 112
Marullo, 216
Marzia, 59, 177, 217; *v. anche* Seneca, *Consolatio ad Marciam*
Marziale, 33
Mecenate, 257
Mela (Anneo), 35, 36
Messalina (Valeria Messalina), 10, 53, 58, 59, 62, 63, 64, 66, 110, 182
Metilio (figlio di Marzia), 177
Metrodoro, 218, 253
Metronace, 7, 126
Mitridate, re d'Armenia, 187
Mosè, 47
Musonio Rufo, 133

Narciso, 10, 58, 62
Nerone, imperatore, 8, 32, 44, 45, 59, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74-75, 77, 87, 88, 94, 95-96, 98, 100, 102, 107, 110, 116, 118, 135, 137, 189, 198, 211, 266, 269, 294
– allievo di Seneca, 123
– amori di, 111 sgg., 189
– auriga, 117, 118
– citaredo, 88, 139
– e le culture orientali, 203
– falso, 121

- infanzia di, 119
- iniziazione di, 139
- nascita di, 71
- padre della patria, 74
- suonatore di lira, 117
- teologia solare, 71 sgg., 77, 78, 81, 118, 119
Novato (Anneo), 34, 36, 39, 86, 179, 258; *v. anche* Gallione

Ollio T., 112
Omero, 268
Orazio, 42, 268
Ostorio Scapula, 93
Ottavia, figlia di Claudio, 111, 112-113, 133, 135
Ottavia, sorella di Augusto, 53, 55
Ottaviano, 117; *v. anche* Augusto
Ottone (M. Salvio Ottone), 112
Ovidio, 42

Paconio Agrippino (Q.), 120
Pallante, liberto, 111
Panezio, 10, 14, 19, 22, 83, 84-85, 87, 90, 97, 103, 104, 111, 114, 129, 165, 207, 215, 219, 220, 221, 222, 225, 251, 259, 261, 291, 292
- Περὶ ἐθυμίας, 85, 87, 219, 221, 259
- Περὶ καθήκοντος, 85, 219
- *De dolore patiendo*, 219, 221
Pansa, console dal 43, 175
Papirio Fabiano, 10, 19, 20, 21, 169-170, 172, 200, 204, 291
Paolina (moglie di Seneca), 179
Paolino (Pompeo), 65, 82, 83-84, 87, 128, 187, 205, 262
Paolino Pompeo (figlio del precedente), 91, 138
Paolino (Svetonio), 124
Paolo Emilio (L. Emilio Paolo), 85, 104
Passenio Crispo (C.), 59, 63
Perseo, re di Macedonia, 85
Persico, poeta, 20
Petronio, 64
Petronio Nigro (T.), 125
Petronio Turpiliano, 124
Pisone, adottato da Galba, 294-295
Pisone, assassino di Germanico (?), 53
Pisone, congiura di, 31, 91, 134, 141 sgg., 294
Pitagora, 193
Platone, 18, 19, 21, 40, 48, 193, 213, 220, 221, 265; *v.* Indice II: Platonismo
Plautino Silvano Eliano, 92
Plinio il Giovane, 69
- *Panegirico di Traiano*, 75, 144, 295
Plinio il Vecchio, 33, 170, 173, 188, 201
Plutarco, 12, 229, 259
- *De tranquillitate animi*, 85, 86
Polibio, liberto di Claudio, 61 sgg., 64, 182-183
Polieno, 253
Pompeo (il Grande), 35, 36, 177, 255
Pompeo (Sesto, figlio del precedente), 35
Pompeo, *v.* Paolino (1 e 2)
Poppea (Poppea Sabina), 88, 111 sgg., 114, 116, 121, 133, 135, 141, 203, 250
Posidonio, 22, 40, 49, 129, 165, 167, 169, 173, 177, 219, 220, 231, 240, 244, 251, 276 n. 174, 291, 292

Quintiliano, 165, 213, 253

Romano, 134, 137
Rubellio Plauto, 133
Rutilio Rufo, 22, 65, 103, 114

Sallustio, 100
Scipione l'Africano, 104, 139
Scipione l'Emiliano, 99, 254, 292
Scribonia, 54, 57
Seiano, 37, 50, 52, 53, 54, 55, 62, 109-110, 112
Seneca (L. Anneo Seneca),
- affabilità, 111, 134
- amici, 122, 124, 133, 189, 291; *v.* anche Lucilio, Sereno
- azione politica, 142 sgg.
- coerenza dell'opera, 212 sgg., 291
- congiura di Pisone, 141 sgg.; *v.* anche Pisone

- consolato, 74
- contraddizioni, 81 sgg., 212-213
- cultura letteraria, 39 sgg., 42 sgg.
- *Cursus honorum*, 39, 42 sgg., 50 sgg., 61, 74-75
- data di nascita, 38 sgg.
- eloquenza, 52, 258
- esilio, 52 sgg., 184, 205, 266
- figlio di, 199
- fonti, 14, 225
- generosità, 134
- gioventù, 39 sgg.
- gloria letteraria, 123
- lingua, 23 sgg.
- matrimonio, 179 sgg.
- ministero, 89 sgg.
- misticismo, 40 sgg.
- morte di, 141, 197, 256
- politica estera, 90 sgg., 138 sgg.
- politica interna, 97 sgg.,
- posizione politica, 59 sgg., 125
- prudenza, 127; e gli schiavi, 107 sgg., 199
- religione, 48 sgg.
- salute, 42 sgg., 50 sgg., 87 sgg.
- retorica, 25, 205, 233
- ricchezza, 13, 111, 124
- rinuncia, 81 sgg., 123 sgg.
- ritiro, *v.* rinuncia e 126 sgg.
- sistema di, 209 sgg.
- viaggi, 139
- ai Bretoni, 94 sgg.

OPERE

- *Apocolokyntosis*, 62, 63, 64, 66 sgg., 68 sgg., 72, 75, 176, 186
- *Consolatio ad Marciam*, 50, 75, 168, 177, 204, 213 sgg., 217, 218, 243, 255, 256; data, 177 sgg.
- *Consolatio ad Helviam*, 60 sgg., 182, 204, 236, 250, 255; data, 184
- *Consolatio ad Polybium*, 60 sgg., 63 sgg., 66, 67, 75, 99, 175, 204, 216, 266, 293; data, 182-183
- *Consolationes* (in generale), 218, 232, 259
- *De amicitia*, 209
- *De beneficiis*, 15, 38, 105, 106, 108, 114, 115, 116, 134, 202, 211, 218, 228, 233, 234; data, 197 sgg.
- *De brevitate vitae*, 36, 65, 82, 84, 123, 128, 129, 176, 205, 241, 262, 263; data, 185 sgg.
- *De clementia*, 61, 74 sgg., 80, 89, 97, 99, 117, 120, 143, 175, 182, 205, 211, 266, 294, 295; data, 74 sgg.
- *De constantia sapientis*, 10, 17, 64, 176, 186, 193, 205, 206, 232, 238, 246, 254, 263; data, 189 sgg.
- *De forma mundi*, 200, 204
- *De immatura morte*, 199, 202
- *De ira*, 50, 85, 86, 98, 166, 176, 204, 211, 232, 237-238, 258, 266, 293; data, 179 sgg.
- *De lapidum natura*, 50, 200
- *De matrimonio*, 208
- *De motu terrarum*, 50, 200
- *De officiis*, 209
- *De otio*, 10, 11, 84 sgg., 129, 199; data, 192 sgg.
- *De piscium natura*, 50, 200
- *De providentia*, 168, 190, 202, 228, 256, 261, 263, 269; data, 195 sgg.
- *De situ et sacris Aegyptiorum*, 43, 200
- *De situ Indiae*, 200
- *De superstitione*, 202-203, 206, 208, 249
- *De tranquillitate animi*, 10, 17, 38, 73, 82, 84, 85 sgg., 88, 186, 193, 199, 205, 221 sgg., 227, 232, 250, 259 sgg., 263; data, 187 sgg.
- *De vita beata*, 13, 25, 65, 74, 88, 106 spg., 116, 123, 124, 128, 134, 168, 172, 176, 186, 190, 198, 201, 202, 206, 226, 228, 233, 236, 239, 259, 262; data, 192 sgg.
- *Dialoghi*, 259, 262, 263
- *Epigrammi*, 42, 205
- *Exhortationes*, 201, 202, 206, 208
- *Lettere a Lucilio*, 7, 13 sgg., 14, 15-16, 18, 32, 38, 41, 47, 108, 115, 116, 126-127, 130 sgg., 165, 166, 168 , 169-170, 173, 195, 202, 231 sgg., 233, 234, 236, 237, 241, 245, 247, 253, 254, 255, 257, 258, 260,

262, 264 sgg., 291; cronologia, 130 sgg., 297 sgg.
– *Moralis philosophiae libri*, 142, 199, 208, 228, 248, 258
– *Poesie d'esilio*, 33 sgg., 65, 205
– *Questiones naturales*, 44, 126, 127-128, 166, 173, 195, 228, 240, 243, 258; data, 196, 197
– *Tragedie*, 42, 266 sgg.
Seneca padre, 8, 19, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 43, 50, 51
Sereno (L. Anneo Sereno), 10 sgg., 17 sgg., 21, 38, 86, 111, 186, 187, 188 sgg., 192-193, 194, 200, 205, 254, 263-264
Servio, commentatore di Virgilio, 43
Sestii, 21, 22, 166, 169, 200, 205
Sestio figlio, 172
Sestio padre, 20, 21, 166, 169 sgg., 209, 219
Sifilino, 32
Serse, 56
Silano (L. Giunio Silano Torquato), 72
Silano (M. Junio Silano), 91
Silio, 62
Silla (L. Cornelio), 114, 185
Socrate, 20, 61, 82, 220, 232, 253, 254
Soemo d'Emesia, 90
Sozione, 39, 41, 49, 166, 170, 173, 220
Suillio, 32, 66, 69, 94, 109 sgg., 122, 192
Svetonio, 31, 32-33, 70, 71, 77, 92, 139, 180, 203, 272 n. 66

Tacito, 7, 31, 32, 38, 39, 57, 63, 67, 69, 78, 80, 91, 93, 94, 95, 101, 109, 110, 113, 116, 117, 119, 122, 123, 139, 143, 188, 267, 301
Telesio, 218-219, 272 n.39
Teofrasto, 104
Terenzio, 218
Terenzio Tullio Gemino (C.), 206
Tertulliano, 220
Tiberio, 36-37, 38, 41, 45, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 62, 75, 78, 99, 109, 113, 173, 187, 195, 293
Tigellino, 122, 125, 133, 135, 137, 138, 139, 141
Timagene, 140
Tiridate, 79, 81, 139
Tito Livio, 20
Tolomeo, 56, 79
Tolomeo di Mauritania, 187
Torquato Silano, 139
Traiano, 79, 107, 141, 144, 294-295
Trasea Peto, 111, 116, 118, 121, 122, 138, 143
Trasillo, 41, 56
Tullio Gemino, *v.* Terenzio, 122
Tutmosis IV, 96

Valerio Asiatico, 191
Vardane, 91
Varrone (C. Terenzio Varrone), 20, 34, 73, 173, 203
Vedio Pollione, 201
Veranio, 93
Vespasiano, 92
Vetere (L. Antistio), 91, 133
Vinicio, 58
Virgilio, 42, 71, 72, 77, 170
Vistilla, 109
Vologesio, 91, 138

Zenone (di Cizio), 11, 15, 18, 19, 22, 24, 25, 48, 65, 78, 83, 104, 128, 165, 168, 190, 207, 214, 217, 219-220, 226, 227, 228, 229, 234, 238, 246, 253, 254, 263, 291

Indice degli argomenti

Abatos, isola, 43-44
Accademia, 9, 18, 60, 252 *v.* Platone, Platonismo
Acqua, 244-245
Acquedotto neroniano, 67
Adfectus, 238
Adpetitio (*Adpetitus*), 251
Adsensio, 16, 238
Adulescentia, 38, 42
Adulterio (di Seneca), 52-53, 62
Aegritudo, 214, 215, 238
Aequale, 25
Aequitas, 74, 98, 263
Affettività, 167, 214; *v.* Emozioni, Passioni, *Constantiae* (*tres*)
Agamennone, 266-267, 268
Alessandria, 43, 45-46, 49, 56, 72, 97, 201, 250
- flotta di, 94, 300 sgg.
Alessandrini, 139, 300
Alimenta (di Traiano), 107
Ambizione, 239
Amicizia, 9, 10, 14, 136, 167, 209, 218, 223, 225, 232; *v.* Indice I: Seneca (amici)
Amon, re, 96
Amore coniugale, 208 *v.* Matrimonio
Analogia, 234
Anglesey, 93
Anima, 248 sgg.
- *agilis*, 81, 193, 228-229, 230, 250-251, 259
- bellezza dell', 265
- dei morti, 246
- del mondo, 242
- funzioni dell', 219, 238, 245, 251
- immortalità dell', 41, 166, 217-218, 219 sgg., 229, 246
- infermità dell', 239, 246
- origine dell', 244, 251
- punita dalla vita, 217
- sostanza dell', 250
- *v.* Psicologia; Meccanismi dell', 250; Parti dell', 251-252; *v.* *Anima* *Animus*, *Anima*, 238
Animal (essere animato), 215, 245, 246, 247
Animali, 235, 249
Animus, 215, 223, 230, 265 *v.* *Habitus*, Anima, *Anima*
Anzio, 71, 73, 118
Api, 77
Apollo, 55, 71, 72-73, 116 sgg., 120 sgg.; Nuovo Apollo, 118, 139, 141
Apoteosi astrale, 119-120, 219-220 *v.* Anima (immortalità dell')
Apta naturae, 226; *v.* *Prima naturae*
Aqua Claudia, 67, 93
Aria, 244-245, 250, 251
Aristotelismo, 103-104, 207, 215, 252
Armenia, 80-81, 90, 91 sgg., 116, 138, 187, 191
- ambasciatore d', 89
Armonia, 248-249, 265; *v.* Bellezza
Arti liberali, 240 sgg.
Artifex, 79, 236, 240
Aruspicina, 167
Ascesi dell'anima, 170 sgg., 225
Ascetismo, condanna dell', 65, 88-89, 236
- in spirito, 89, 235-236
Asia, 80
Astri, 166, 219, 241, 248; *v.* Apoteosi astrale
Atomo, 242
Atreo, 267
Attore, *v.* *artifex*
- di mimi, 118

Augustiani, 118
Autonomia, 261, 262, 291-292
Auxilia, 179
Avarizia, 105, 239
Azio, 55, 71, 117
Azione, 250-251, 255, 257, 259-260
- retta, 237; *officia recta*,
- media, 12-13; *v. officia media*,
- politica, 79 sgg., 82 sgg., 84, 88, 129, 193, 204, 210; *v.* anche Indice I: Seneca (azione politica)

Barbari, 95
Bauli, 56
Bellezza morale, 215, 245-246, 265, 291-292; *v. Honestum*
Bene, 24, 172, 215, 222, 245, 246-247, 291-292
- esteriore, 103, 226
- in movimento, 119
- sovrano, 221, 226, 229, 252, 262, 292
Benefici, 9, 105, 107, 115
Beneficium, 105 sgg., 107, 108-109, 123, 198, 293
- *Beneficia Populi*, 106
- di Nerone, 198
- *v.* benefici
Betica, 33 sgg.
Bigeh, isola, *v.* Abatos
Bretagna (Gran), 92 sgg., 95, 124, 183
- trionfo sulla, 175, 183
Busiris, villaggio, 96

Campania, 139
Cariti, 228
Carne, 171
Carus (*esse*), 24
Casa d'oro, *v. Domus aurea*
Caso, 248
Cathedrarii, 8
Cause, 195, 242, 248
- particolari, 246, 247
Causidici, 70
Cautio, 26
Cavalieri, 106, 117
Cavillationes, 265; *v.* Dialettica
Celio, collina, 67, 93
Cibele, 203
Cicli, teoria dei, 166
Cinici, 20, 105, 168, 209, 233
Cilici, 122
Cirenaici, 213, 218
Clazomene, 121
Clementia, 61, 62, 63, 74, 75, 78, 102, 107, 121, 135, 143, 266, 293; *v.* Indice I: Seneca (*De Clementia*)
Clupeus virtutis, 79, 143
Cogitatio, 251
Cola, 25
Collera, 180 sgg., 219, 237-238; *v.* Indice I: Seneca (*De ira*)
Comete, 44, 244
Commendatio, 169; *v. Conciliatio*
Committere, 24
Commoda, 24, 25
Communia, 18, 263
Compositio mentis, 172
Concetti, 234
Conciliatio, 11-12, 23-24, 97, 105, 109, 114, 225, 234 sgg., 293
- *Hominum*, 114, 225
- *sui*, 234-235, 237
- *v. Commendatio*
Concordia, 105, 109, 208
- *Concors sibi*, 208, 235
Congiure, 134
Conoscenza,
- virtù di, 128 sgg.
- condizioni della, 234, 238-239
Conscientia, 115-116, 262
Consilium, 124
Consilium principis, 73, 90, 108, 113
Consilium reipublicae, 97
Constantia, 12, 74, 88, 218, 224, 228, 256
Constantiae (*tres*), 25, 26, 214, 215
Contemplazione, 193, 200, 205, 210, 242
Contraddizioni, di Seneca, 12
Contratto (tra gli uomini), 182
Contumelia, 232, 238
Conveniente, 103, 129, 255; *v. officia media*
Coraggio, 84, 255; *v. fortitudo*, *magnitudo animi*
Cordova, 33, 34-36, 189

Corpo,
- del mondo, 243
- di Dio, 250
- prigione dell'anima, 217-218, 219, 220, 243
- rapporto del corpo con l'anima, 238, 250-251, 294
Corpora (corporali), 231, 240, 246, 264-265, 294
Corsica, 60, 87, 201
Cortigiani, 116
Cosmocrator, 139
Costituzioni, 99
Cristiani (e Seneca), 49 sgg., 250, 292, 294
Criterio, 231
Cronologia (delle opere di Seneca), 173 sgg.
Crudeltà, 135, 166, 171, 180-181
Culto imperiale, 80
Culti orientali, 203
Cultura intellettuale, 167, 241
Cum (sintassi in Seneca), 176
Cupido, 214; *v.* Desiderio
Curiosità, 241
Cursus, senatorio, 189
- equestre, 189

Danzatore, 236-237
Dea Sura, 203
Decorum, 19, 255
Dei, 40, 229, 256
- timore degli, 221
Delatori, 100, 110
Demoni, 228, 246
Denaro,
- ruolo nello Stato, 100 sgg.
- *v.* anche Ricchezze
Desiderio, 17, 25, 168, 214, 222, 223, 251; *v. cupido*
Destino, 229, 248 sgg., 269; *v. fatum*
Determinismo, 248-249; *v.* destino, *fatum*
Dialettica, 18, 229, 230-231, 265
Diarchia (d'Augusto), 69, 80, 91, 97, 110, 138
Diatriba, 20, 174, 218, 233
Dinamica (del mondo), 243-244
Dio, 49 sgg., 77, 196, 202, 203, 206, 228, 242-243, 244, 248 sgg., 255, 256
Dioniso, 55
- nuovo, 118
Divino (problema del), 48, 228, 229, 243
Divinazione, 167
Divinizzazione astrale, 79, 119-120, 266
Divisio, 263
Dolere, 23
Dolore, 214, 215, 216, 219, 223, 233, 248-249; *v. Aegritudo*
Dominio di sé, 239, 255
Domus Aurea (Casa d'oro), 78, 141
Dossografi, 14
Doveri, 226; *v. officia*
Dux, 172

Eccellenze 207, 208
Eccesso, 222
Eclettismo, 232
Edilità (di Seneca), 51
Egitto, 80, 95 sgg., 143
- culti egizi, 39, 45 sgg., 73, 118, 204
- e Germanico, 53
- e Nerone, 118
- prefetti d', 36, 96
- re d', 71-72, 78
- riti egiziani, 70, 71, 79, 139, 205
- viaggio di Seneca in, 42, 43, sgg., 80, 87, 173, 200, 201
Elementa, 23
Elementi, teoria degli, 44, 242, 244
Elena, 268
Eloquenza, 19 sgg., 21, 86-87, 100
Emozioni, 213-214, 238 sgg.
Enneadi, 44
Epicurei, 11, 115, 171, 213, 216, 221, 225, 226, 233, 234, 249
Epicureismo, 18, 22, 26, 115, 167-168, 190, 194-195, 217-218, 232, 242, 257, 262; *v.* epicurei e Indice I: Epicuro
Equilibrio interiore, 232; *v.* serenità
Ercole, 55, 72, 266, sgg., 268-269
Errore, meccanismo dell', 239
Esame di coscienza, 50, 171

Esilio (di Seneca), 51, 52 sgg., 60
Essenze, 246 sgg.
Essere, 235
Età dell'oro (di Nerone), 71
Etica, 229
Euripe (del Campo di Marte), 87
Exempla, 253, 254, 268
Exhortatio ad philosophiam, 128 *v.* protreptico

Facilitas, 225
Fatum, 167, 210; *v.* destino
Fedra, 269, 270
Felicitas, 68
Fila, isola, 43
Filosofi (critici dei), 202, 208
Filosofia, 15, 119, 124
- definizione, 40, 201 sgg.
- e vita politica, 143-144, 210-211
- modo di vita, 253
- morale, 206, 207 sgg.
- obiettivo, 47-48, 126, 165 sgg., 169, 211, 243, 247
- parti della, 229 sgg., 241
- rimedio del corpo, 126
- *v. Philosophia moralis*
Fisica, 195, 229, 230, 231, 242, 264
Folgore, 167
Fonti di Seneca, 212; *v. Quellenforschung*,
Foro di Augusto, 254
Fortitudo, 255, 260
Fortuna, 25, 208, 217, 226, 239, 249; *v.* vita felice
Fortuna (divinità), 49, 65, 88, 169, 193, 205, 224, 248, 257, 260, 268, 294; *v.* ricchezze
Frisoni, 91-92
Fuoco, 244, 250, 252

Gallia, 80
Gaudium, 23, 25
Gemelli (segno zodiacale), 119
Genere di vita,
- problema del, 193
Genio, 139, 228
Geometria, 241, 242, 261
Germani, 91, 179
Germania inf., 57, 90, 91
Germania sup., 57, 58, 91
Geroglifici, 45
Ginnastica, 87 sgg.
Giochi di gladiatori, 100
- troiani, 117
Gioia, 214, 221; *v. Gaudium*
Giove (simbolo del saggio), 168, 170-171, 172, 180, 248
Giudea, 121
Giudei,
- culto giudaico, 39, 203, 249
- d'Alessandria, 46
- giudaismo, 48, 250
Giudice (figura del buon), 180-181
Giudizio, 17, 206, 214, 216, 222, 225, 232, 237 sgg., 291
Giustizia (virtù), 95, 97-98, 182, 225, 255, 260, 292, 293
Giza (Sfinge di), 96
Gladiatori, 100, 135, 256, 269
Gloria, 226
Governatori (di province), 100
Grammaticus, 39
Gratia, *v.* gratitudine
Gratitudine, 107, 114, 168-169, 246
Grecia, 80
- viaggio di Nerone in, 139
Guerra, 116
Guerra civile, 76, 114

Habitus animi, 136, 237, 243, 247, 261
Harmakhis, 96
Honestum, 88, 226, 236, 241, 256, 263; *v.* Bellezza morale
Horus, 117, 141
Humanitas, 255, 256, 293

Idee (archetipi), 246
Identità degli indiscernibili, 246
Imitazione (nella vita psicologica), 216, 227, 253
Immortalità, 199, 219-220; *v.* anima, apoteosi astrale
Imperator, 68, 117, 292
Imperium, 172, 292
- = impero, 294; *v.* impero
Impero (di Roma), 95
- regime imperiale, 78, 79, 89
Impetus, 16, 17, 214-215, 230, 237-

238, 251, 259, 270, 283 n. 415
Imposte, *v. vectigalia*
Imprudentia, 219
Incendio del mondo, 220, 250
Incendio (di Roma), 107, 139, 249-250
– di Lione, 140; *v.* Lione
Incesto reale, 56, 72
– di Nerone, 112
Incommoda, 24, 215
Incorporei, 229, 231, 235, 247, 264-265
Indifferenti, 88-89, 208, 218, 222, 226, 229, 236, 237, 239, 241, 248, 249, 252, 256, 269, 294
Ingegno, 68, 265
Ingratitudine, 109, 169, 198
Iniuria, 108, 232, 237 sgg.
Ingiustizia, 246
Intelligibile, 242
Intentio, 244
Intuizione, 261
Iside, 43, 45, 203, 204
– nuova, 55
Iudicium, 215, 222 *v.* giudizio
Ius, 74, 263, 292
– *gladii*, 180, 181
Iustitia, *v.* giustizia
Iuvenalia, 117-118, 121
Iuventa, 38

Ka (*genius*), 118

Laborare, 23
Laetitia, 214
Largitiones, 107, 134; *v. beneficia*
Laudatio Claudii, 67-68
Leggi, 114, 228
Lettura,
– funzione della, 211-212
Lex,
– *de imperio Vespasiani*, 185
– *maiestatis*, 56, 122, 178
– *v. maiestas*
Liberalità, *v. beneficia*, *largitiones*
Liberalitas, 107
Libertà (dell'anima), 13, 83, 247, 256, 270, 291-292, 294
– politica, 63, 111, 181, 255
Liberti, 107-108, 198; *v.* Indice I: Polibio
Liceo, 18, 216; *v.* Indice I: Aristotele; Indice II: Aristotelismo
Limes (di Germania), 179, 181
Lingua di Seneca, 22 sgg., 251 sgg.
Linguaggio, 229, 231, 235, 249
Lione, incendio di, 131, 140
Lirismo, 258
Literno, 139
Loci, 20
Logica, 229, 231
Logos, 48, 223; *v.* ragione
Lucus L. et G. Caesarum, 118
Ludi Megalenses, 132
Ludi Victoriae Caesaris, 133, 135
Luna, 244
Lusso, 95

Ma, 203
Magi, 40
Magnitudo animi, 62, 84, 102, 107, 129, 180, 217
Maiestas, 65, 66; *v. Lex maiestatis*
Male, 115, 216, 248-249, 270, 291
Malattie dell'anima, 216, 239, 246, 270; *v.* anima (infermità)
Malitia, 169
Malus, 246
Mansuetudo, 225
Maree, 240, 244
Materia, 242 sgg., 244, 250; *v. corpora*
Mathematici, 41
Matricida, 113
Matrimonio, 172, 208
Mauritania, 93
Mausoleo d'Augusto, 55
Medicina, 173
Meditatio mortis, 105, 256-257, 292
Megarici, 207
Mens composita (*Optima*), 237; *v. habitus animi*
Mesia, 92, 122
Metafore, 170, 172, 174, 219
Metriopatia, 213, 223, 252
Metus, *v.* paura
Militia, 130, 172, 219
Milizie equestri, 58
Miseno, 113, 115

Mitra, 79
Mitilene, 60
Modelli, 255; *v. exempla*
Mona (isola), *v.* Anglesey
Monarchia, 98, 99, 205, 207, 293, 294
Mondo (Universo), 200, 205, 233 sgg., 240, 248, 294; *v.* incendio del mondo
Monitor, 227
Monoteismo, 49
Mores, 208, 229
Morte, 13, 83, 89, 126, 136, 137, 168, 217, 232, 250, 255-256, 269
Mos maiorum, 171
Movimento, 250 sgg., 256

Napoli, 7, 139
Narratio, 265
Natura, 13, 173 sgg., 200 sgg., 234, 235, 240 sgg., 247, 294
- *Naturae*, 244, 246, 247, 252, 294
- *Naturam sequi*, 226 sgg., 248, 252
Naumachia d'Augusto (monumento), 118
Naumachia di Nerone (festa), 132, 139
Necessità, 136-137
Nilo, 44, 78
- piena del, 96
- ramo occidentale del, 118
Nomentum, (proprietà di), 136
Nominalismo, 265
Nuncupatio votorum, 74-75, 76

Occupare, 82
Occupati, 36, 83, 87-88
Oceano, 246
Officia media, 14, 104, 105, 209, 225, 226-227, 236
Officia recta, 226-227
Ogdoade di Ermopili, 44-45
Opinione, 215, 216, 232, 238, 241, 243, 249
Opposizione (a Seneca), 109-110 *v.* Indice I: Suillio
Optimus princeps, 80
Oratori, 100
Orgoglio, 224
Oriente,
- politica in, 119; *v.* Armenia
Orientali (influenza), 138
Osiride, 43-44, 203, 204
Otium, 83, 84, 99, 136, 193 sgg., 241, 255, 262, 263

Padroni (e schiavi), 107 sgg.
Pace
- dell'anima, 25
- nella città, 267-268
- *v.* Indice I: Seneca, politica estera
- *v.* serenità
Paenitentia, 115
Pandataria, isola, 55
Paradossi stoici, 168, 261
Parenesi - parenetica, 16, 169, 210, 227, 230, 252; *v. praecepta*
Parole, 265; *v.* linguaggio, *verba*
Parti, 80, 90, 91, 139, 191
Passioni, 214 sgg., 219, 230, 270
Pater familias, 97
Pati, 23
Paura, 214, 215
Pazienza, 223, 248, 255
Pergamo, 167
Peripatetici, 18, 213, 214, 216, 226; *v.* metriopatia; Indice I: Aristotele, Teofrasto
Pesci, 201
Philosophia moralis, 16, 229, 230, 243; *v.* Indice I: Seneca (*moralis philosophiae libris*)
Piacere,
- nel dolore, 218
- nella vita morale, 167-168, 214, 215, 217-218, 221, 233, 252, 257
Piante, 249 *v. conciliatio sui.*
Pietas, 8, 67, 249
Pilota, 236
Pitagorismo, 39, 41, 72-73, 85, 166, 171, 193
Platani, 132-133
Platonismo, 128, 166, 219, 234, 242, 243, 261
Poesia, 18, 119 sgg.
Poeti (Cenacolo del Palatino), 119
Politica (vita politica), 11, 79 sgg., 83; *v. anche* azione politica, Indice I: Seneca (azione politica)
Pomerium, 185

Pompei, 197
Pompeianesimo, 75, 80
Ponza, isola, 55, 57
Porte Caspie, 92
Portico, 14, 18, 105
- medio, 15, 49, 84, 91, 95, 198
- *v. anche* stoici, stoicismo; Indice I: Panezio, Posidone, Ecatone
Portoria, 100-101
Posillipo, villa del, 201
Potestas (tribunizia), 292
Potior, 24
Povertà, 13, 105, 222, 232
- di spirito, 201, 262
Pozzuoli, 56
Praecepta (nozione), 124, 227, 230, 254, 260
Praefectus annonae, 82
Praefectus Vigilum, 11, 189
Praeposti, 24, 25
Preferibili, 13 sgg., 65, 88-89, 226, 262, 291; *v. commoda, producta*
Pretore, 51, 61, 73
Pretoriani, 113
- opinione dei, 112
Prima naturae, 226, 236, 248; *v. Apta naturae*
Principato, 73, 80, 89, 98, 102, 111, 143, 182, 207, 292-293; *v.* impero, monarchia, regalità
- divinizzazione del principe, 119
- *v.* apoteosi, divinizzazione astrale
Principia naturae, *v. prima naturae*
Procura, di Lucilio, 83
Producta, 24, 25
Proficiens, 16, 84, 232-233, 236, 239, 243
Propria, 263
Proprietas, 246
Protreptico, 201, 206
Providentia (virtù), 67
Provvidenza, 195, 229, 255, 260, 261
Prudentia, 129, 255, 260-261; *v. anche Providentia*
Prudenza, 222 sgg., 232-233, 260
Psicologia, dello stoicismo, 18, 208, 223, 230, 237, 250
Pubblicani, 101, 103
Pudor, 267
Pueritia, 38

Qualità, 242, 246, 247
Quellenforschung, 14 sgg.
Questori, 100
Questura (di Seneca), 51; *v. anche* Indice I: Seneca (*Cursus*)
Quinquennium Neronis, 71, 92, 143

Ragione, 16-17, 18, 77, 95, 98, 124, 172, 209, 223, 228, 229, 232, 233, 235, 237, 239-240, 248, 249, 256, 257, 265, 294; *v. Ratio, Logos*
- Perfetta, 237
Rappresentazione complessiva, 231
Razionalismo, 48
Re, 180, 266
- amicizia dei, 223
- *v.* tirannia
Regalità, 73, 75, 83, 98, 153 n. 247, 182, 267
- ellenistica, 119
- del Saggio, 168
Recitationes, 258
«Reiecti», 24
Religione, 208, 249; *v.* Dio, dèi, Egitto, teologia
Res, 264
Res Publica, 193
Retori, 39
Retorica, 19-20, 21, 25, 42, 212, 230-231, 258 sgg., 265; *v.* Indice I: Seneca (Retorica)
Rezia, 179
Ricchezze, 13, 83, 86-87, 100 sgg., 102 sgg., 106, 201, 222, 223, 226, 232, 233, 241, 249
- amore delle, 239
Rimorsi, 115
Rinuncia, 88-89
Rivoluzione spirituale, 117
Romanizzazione, 95

Sabbath, 47
Sacrifici umani, 267
Saggezza, 11, 14, 135, 136, 202, 211, 228 sgg., 231, 239-240
- creatrice, 223
- accessibile, 171

– definizione della, 202, 237
Saggi, 12, 13, 84, 98, 127, 168, 214, 215-216, 223, 236, 240, 241, 246, 253 sgg., 292
– conversazione dei, 119
– anima dei, 220, 245
Saltator, 118
Salute, 86-87, 226, 227, 249; *v.* Indice I: Seneca (salute)
Sapientia, 40, 67, 79, 129, 141, 202, 228
Satura, 176
Saturnali, 130
Satyricon, 125
Schiavi, 107 sgg., 199, 294
Scientia, 238
Scrittura, ruolo della, 212
Semina, 234, 249
Semplicità (virtù), 111
Senato, 56, 57, 59, 61, 63, 66, 69, 75, 80, 86-87, 91, 97, 100, 101, 108, 111, 120, 122
Senatori, 101, 106, 117, 122, 125, 133, 134, 141, 143
– cursus senatorio, 189
Sensazione, 233, 242, 250
Sensibilità, 233
Serapide, 44, 45, 55, 118
Serenità, 137, 221, 256; *v.* equilibrio interiore, tranquillità dell'anima
Servire gli uomini, 199, 207, 210, 255; *v.* utile
Sicilia, 83
Sincretismo, *v.* Eclettismo
Siracusa, 131, 178
Società nuova, 102 sgg., 109, 206, 294
Società universale, 47
Sole, 71, 73, 77-78, 79, 119; *v.* teologia solare, Indice I: Nerone
Spagna, 92; *v.* Cordova
Speranza, 168
Stile, analisi dello, 176, 265
Stoici, 12, 48, 121 sgg., 126, 133, 221, 253, 261
Stoicismo, 11, 17, 18, 22, 44, 46 sgg., 61, 73, 90, 128, 207, 222, sgg., 236, 244, 245 sgg., 249, 265, 291, 292; *v. anche* portico, stoici
– stoicismo e azione politica, 142-143, 292 sgg.
– stoicismo dopo Seneca, 232
– teoria stoica della regalità, 77
Stultus, 12, 16, 106, 170, 193, 215-216, 225
Suasoria, 74, 204, 218, 263
Suicida, 105, 136; *v.* morte

Tamigi, 183
Temperantia, 255, 260
Tempo, 83, 232, 262
Tensione, 242, 244, 250, 251, 252, 264; *v. Intentio*
Teatro, 117, 118
Teologia poetica, 203, 208
Teologia politica, 202
Teologia solare, 117, 118; *v.* Indice I: Nerone
Terra, 244, 246
Tifone, 43
Tirannia, 98, 178, 255, 293
Tiranno, 116, 180, 182, 198, 267
Toga virile, 16, 39-40
Tranquillità dell'anima, 84 sgg., 88, 105, 170, 221 sgg., 227, 260; *v.* serenità, Indice I: Seneca (*De tranquillitate animi*)
Trasfigurazione, dell'anima, 16, 134, 236, 243
Trenta tiranni, 82
Tribunato (di Seneca), 51
Tributa, 101
Trionfo, 117
Tuono, 167

Ulisse, 268
Universo, 227-228; *v.* mondo
Uomo, 249; *v.* anima, corpo
Utile, 263; *v.* servire gli uomini
– agli uomini, 81-82, 89

Valore, 14, 17, 209, 223, 228 sgg., 230, 232, 233, 235-236, 243, 248-249, 260
Vectigalia, soppressione dei, 101, 111
– gestione dei, 138
Venationes, 195
Venti, 244

Verba, 264
Verità, 231, 233, 237
Vesta, tempio di, 139
Vigili, 11, 189
Vigintivirato, 42
Vino, 171, 260
Vir bonus, 254
Virtù, 10, 13, 129, 143, 199, 231, 243, 245, 247, 252, 255, 265, 294
– cardinali, 261
– disfatta della, 269
– *v. virtus*, eccellenza
Virtus, 193, 207
Vita, 257; *v.* saggezza
Vitium, 216, 225
Volontà, 16, 25, 201, 208, 237, 238
Voluptas, 23, 215

Zeus, 228, 229; *v.* Giove

INDICE III

Termini greci

ἀγαθὸς δαίμων, 157 n. 367
ἀνάγκη, 136
ἀξία, 14
ἀπάθεια, 213, 219
ἀποπροηγμένα, 24
ἀρετὴ, 128, 207
ἀρρωστήματα, 239
ἄτομος, 23
αὐτάρκεια, 168, 260, 292

βούλησις, 25

γαληνία, 221

διάθεσις, 16, 134, 237, 243
διήγησις, 265
δυνάμεις, 252

εἱμαρμένη, 136
εἰσαγώγη, 261
ἐκπύρωσις, 250
ἐπιθυμία, 25
εὐθυμία, 85, 87, 219, 221, 261
εὐκαιρία, 12, 65, 115, 129, 201, 260
εὐλάβεια, 25, 214
εὐπάθειαι, 25, 214
εὐφροσύνη, 160 n. 492, 221

ἡγεμὼν, 172, 294
ἡδονὴ, 23
ἠθικὸν, 229

καθήκοντα, 85, 209, 219
κατόρθωμα, 202, 226-227, 236

λεκτὸν, 246, 247
λογικὸν, 229
λύπη, 214

μεγαλοψυχία, 84, 85
μέρη, 252

νοσήματα, 239

οἰκείωσις, 23, 169, 234, 283 n. 421, 259, 293
ὁρμὴ, 16, 214, 251

πνεῦμα, 250, 251
ποιότης, 246
προηγμένα, 24

συστολὴ, 29 n. 51

τέλος, 229
τέρψις, 221
τόνος, 244

φρόνησις, 162 n. 541, 223

χαρὰ, 23, 25, 160 n. 492, 214, 221

Indice degli autori e dei passi citati

Agostino, *Civitas Dei* VI, 10: 148 n. 114, 277 n. 229, 285 n. 489; VI, 11: 148 n. 100
Apuleio, *De Platone et eius dogmata*, 186: 148 n. 97
– *Metamorfosi* V, 9, 7: 273 n. 85
Aristotele, *Etica a Nicomaco* I, 3, 1095 b 17 sgg.: 275 n. 159; II, 5, 1106 b 18: 279 n. 269; II, 7, 1107: 279 n. 269

Carisio, 106, 14: 272 n. 57; 105, 4: 272 n. 57
Catullo, pezzo 90: 159 n. 451
Cesare (Ps.), *De bello hispanico* II, 1-XII, 2; XXXII, 4-6: 145 n. 29
Cicerone, *Academica* I, 4: 271 n. 35; I, 35: 279 n. 288; I, 36: 279 n. 298; I, 37: 282 n. 377, 283 n. 400; I, 38-39: 29 n. 51; I, 41: 284 n. 446; II, 126: 152 n. 222
– *Ad Quintum fratrem* I, 1: 273 n. 104
– *Brutus*, 62: 152 n. 196; 249-250: 151 n. 164
– *De divinatione*, I, 51: 280 n. 322; I, 64: 280 n. 322
– *De finibus* I, 1: 271 n. 35; I, 10: 30 n. 66; I, 58: 275 n. 162; III, 5: 30 n. 64; III, 10: 27 n. 8; III, 16 sgg.: 283 n. 422; III, 20: 283 n. 428; III, 24-25: 277 n. 226, 284 n. 433; III, 45: 28 n. 25, 151 n. 188; III, 52: 30 n. 69; III, 57: 158 n. 398; III, 58: 282 n. 376; III, 58 sgg.: 28 n. 26; III, 60: 28 n. 25, 151 n. 188; III, 63: 271 n. 29; III, 67 sgg.: 157 n. 375; IV, 11: 162 n. 540; IV, 23: 280 n. 309, 280 n. 333, 281 n. 338; IV, 14: 281 n. 367, 282 nn. 368-369-370; IV, 45: 283 n. 420; V, 58: 275 n. 160, 286 n. 525; V, 65: 159 n. 455
– *De legibus* I, 23 sgg.: 286 n. 519; I, 48: 157 n. 378
– *De officiis* I, 8: 275 n. 162; I, 13: 153 n. 254; I, 15: 162 n. 544; I, 18: 278 n. 254; I, 18-19: 162 n. 545; I, 20 sgg.: 157 n. 381; I, 66: 155 n. 292, 158 n. 396; I, 72: 155 n. 295; I, 73: 155 n. 296; I, 80: 156 n. 334; I, 80-81: 155 n. 300, 280 n. 307; I, 86 sgg.: 158 n. 397; I, 88: 159 n. 444; I, 132: 286 n. 533; II, 5: 277 n. 225; II, 17 sgg.: 157 n. 374; II, 18: 286 n. 533; II, 21: 276 n. 194; II, 21 sgg.: 159 n. 457; II, 23 sgg.: 156 n. 336, 160 n. 458; II, 40 sgg.: 157 n. 360; II, 52 sgg.: 276 n. 194; II, 56-57: 158 n. 400; III, 23-24: 154 n. 269; III, 63: 158 n. 404, 158 n. 405; III, 89: 159 n. 424
– *De oratore*, III, 34: 288 n. 600
– *De republica*, I, 51 sgg.: 157 n. 379; I, 65 sgg.: 151 n. 379; I, 69: 158 n. 387; II, 47 sgg.: 151 n. 379; III, –: 157 n. 374
– *Hortensius*, fr. 56 b: 162 n. 539; fr. 92: 162 n. 539; –: 277 n. 225
– *Pro Archia*, 26: 144 n. 15
– *Pro Marcello*, –: 151 n. 167
– *Pro Murena*, 75: 158 n. 402
– *Tusculanae disputationes*, I, 79: 280 n. 321; I, 114: 279 n. 290; II, 28: 155 n. 304; III, 30: 280 n. 311; III, 52: 280 n. 300; III, 75: 279 n. 284; III, 76: 278 n. 265, 279 n. 376, 280 n. 299; IV, 12 sgg.: 279 n. 276; IV, 14: 279 n. 273, 279 n. 277; IV, 14-15: 284 n. 446; IV, 23: 284 n. 448; V, 117-118: 164 n. 582

Corpus inscriptionum latinarum VI, 930: 274 n. 126; VII, 1231: 274 n. 124; VIII, 14697: 144 n. 10; IX, 422: 144 n. 10; X, 6638 C 3, 2: 163 n. 566; XIV, suppl.4535: 150 n. 142; 3608: 156 n. 344

Democrito, fr. 3: 281 n. 339; 93: 281 n. 340; 95: 281 n. 340; 96: 281 n. 340; 98: 281 n. 340; 99: 281 n. 340; 119: 281 n. 349; 191: 281 n. 336, 281 n. 347, 281 n. 347, 281 n. 354; 202: 281 n. 347; 222: 281 n. 336; 228: 281 n. 336; 231: 281 n. 347; 236: 281 n. 356; 269: 281 n. 357; 279: 281 n. 336; 282: 281 n. 341; 283: 281 n. 341; 284: 281 n. 341; 286: 281 n. 341; 287: 281 n. 345; 289: 281 n. 346

Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, VI, 109: 271 n. 26; VII, 34: 271 n. 12; VII, 39: 282 n. 397; VII, 40: 162 n. 542; VII, 41: 162 n. 543; VII, 42: 288 n. 601; VII, 55: 285 n. 498; VII, 62: 283 n. 407; VII, 85: 28 n. 23; VII, 86: 154 n. 269; VII, 87: 282 n. 382; VII, 89: 282 n. 383, 283 n. 413; VII 94 sgg.: 155 n. 294; VII, 105: 28 n. 33; VII, 107-108: 275 n. 162, 282 n. 376; VII, 110 sgg.: 29 n. 51; VII, 115: 30 n. 75, 279 n. 274, 284 n. 448; VII, 127: 282 n. 374; VII, 131: 158 n. 388; VII, 135-136: 282 n. 388; VII, 157: 280 n. 320; IX, 20: 280 n. 333; IX, 45: 280 n. 327

Dione Cassio, XLIII, 32 sgg.: 145 n. 29; LVIII, 3, 9: 149 n. 131; LVIII, 8, 1: 149 n. 130; LVIII, 26, 4: 274 n. 133 ter; LIX, 3, 1 sgg.: 149 n. 138; LIX, 7, 4: 149 n. 138; LIX, 9, 2: 149 n. 139; LIX, 15, 3: 156 n. 328; LIX, 16, 1 sgg.: 150 n. 143; LIX, 19, 7: 149 n. 123; LIX, 22, 5: 150 n. 144; LIX, 25, 1: 274 n. 133 4°; LX, 8: 149 n. 127, 149 n. 128, 150 n. 157, 274 n. 133 ter; LX, 21, 1: 274 n. 112; LX, 27,4: 150 n. 155; LX, 29, 3: 151 n. 173; LX, 31, 2 sgg.: 151 n. 172; LX, 35: 151 n. 187; LXI, 2, 1: 152 n. 212; LXI, 4, 2: 156 n. 324; LXI, 6, 2: 161 n. 505; LXI, 9, 5: 163 n. 558; LXI, 10 sgg.: 144 n. 5; LXI, 10, 2: 151 n. 183; LXI, 10, 3: 161-162 n. 525; LXI, 10, 4: 273 n. 81 bis; LXI, 12, 1: 159 n. 454; LXI, 15, 1 sgg.: 160 n. 463; LXI, 18, 1 sgg.: 276 n. 191; LXI, 20: 160 n. 485; LXII, 2,1: 156 n. 353; LXII, 15: 163 n. 556; LXII, 20: 155 n. 313; LXII, 26, 4: 160 n. 489

Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 124: 279 n. 291; 134: 164 n. 583; fr. 425: 280 n. 330; fr. 429: 280 n. 330; fr. 487: 163 n. 581; fr. 499: 164 n. 582

Epitteto, *Dissertazioni*, I, 1, 28 sgg.: 161 n. 503; I, 2, 12: 161 n. 499

Eusebio, *Preparazione evangelica*, V, 10, p. 197 D: 148 n. 99

Ezio, *Placita* IV, 15, 3: 287 n. 539

Filodemo, *De pietate*, XIV: 282 n. 390

Filone, *De spec. leg.*, II, 65: 148 n. 103
– *Giuseppe*, 52: 148 n. 105
– *In Flaccum*, 25 sgg.: 301
– *Mosè*, II, 51 sgg.: 148 n. 105

Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, I, 8: 146 n. 67; VI, 1: 277 n. 206; VIII, 28: 146 n. 69

Frontino, *De aquae ductu*, 151 n. 194

Galliano, *De Hipp. et Plat. decr.*, V, 2 (158): 285 n. 488; V, 6 (455, 3): 272 n. 72

Giamblico, *De myst.*, VII, 4: 148 n. 97; VIII, 3: 147-148 n. 96
– *Vita Pyth.*, 58: 275 n. 158

Girolamo, *Chronica (ad. ann. 13)*: 146 n. 59; 270 n. 5

Giovenale, *Satire* II, 14 sgg.: 277 n. 222; V, 109: 151 n. 190, 153 n. 248

Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, XVIII, 181: 149 n. 135; XIX, 205: 301; XIX, 251: 150 n. 154; XX, 195: 277 n. 235; XX, 252: 161 n. 500

Lattanzio, *Istituzioni divine*, VI, 15: 279 n. 275; VI, 25, 3: 148 n. 114; VII, 15, 14: 39; VIII, 23: 282 n. 392

Lucano, *Pharsalia*, I, 48 sgg.: 161 n. 494; I, 58 sgg.: 161 n. 494; VII, 457-459: 161 n. 496
Lucrezio, *De rerum natura*, III, 978 sgg.: 279 n. 291

Marziale, *Epigrammi* I, 62: 144 n. 9

Orazio, *Epistole*, I, 2: 289 n. 622
Orientis Greciae inscriptiones selectae (OGIS), 666: 157 n. 366; 157 n. 369
Origene, *Contro Celso*, I, 59: 147 n. 93

Panezio, fr. 115 (Van Str.): 280 n. 301
Petronio, *Satyricon*, 117, 9: 161 n. 525
Platone, Axiocos (ps. Platone), 366 sgg.: 279 n. 290
- *Fedone*, 64 a: 279 n. 267; 66 c sgg.: 279 n. 267
- *Filebo*, 287 n. 543
- *La Repubblica*, II, 383 b: 280 n. 331
- *Le leggi*, 792 a: 280 n. 331; 797 b: 280 n. 331
Plinio il Giovane, *Panegirico di Traiano*, 31: 301
Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, V, 11, 14 sgg.: 156 n. 350, 274 n. 133 4°; IX, 53: 277 n. 211; XI, 166: 146 n. 51; XIX, 3: 157 n. 371; XXII, 96: 275 n. 136; XXX, 13: 289 n. 611; XXXII, 142: 158 n. 403
Plutarco, *Consolatoria*, 115 b: 279 n. 290
- *Contraddizioni degli stoici*, VII, 1034 d: 285 n. 480; IX, 1035 a: 282 n. 398; XLI: 286 n. 531
- *Contro Epicuro*, 1099 d: 245
- *De tranquillitate animi*, II, 465 c: 155 n. 297; 474 e: 155 n. 301; 474 f: 155 n. 302, 280 n. 308
- *Vita di Antonio*, 75, 3: 152 n. 215
- *Vita di Paolo Emilio*, 5: 158 n. 403; 27: 158 n. 403; 28: 158 n. 403
Poetae latini minores, IV, p. 62: 144 n. 8, 144 n. 11; IV, pp. 57 e 74: 151 n. 189

Quintiliano, *Institutio oratoria*, II, 15, 34: 288 n. 600; X, 1, 124: 272 n. 51; X, 1, 129: 270 n. 1; XII, 1, 18: 287 n. 547

Seneca il Retore, *Controversiae*, I, praef. 11: 145 n. 24; II, praef. 1: 145 n. 35
- *Suasoriae*, 2, 12: 270-271 n. 7; 6, 27: 144 n. 15
Seneca il Filosofo, *Agamennon*, vv. 808 sgg.: 289 n. 609; v. 867 sgg.: 289 n. 615
- *Apocolokyntosis*, 1, 2-3: 152 n. 219; 2, 2: 152 n. 206; 4, 2: 152 n. 209; 4, v. 15: 152 n. 220; 8, 2: 152 n. 218; 12, 2: 152 n. 205; 13, 2: 151 n. 175; 13, 5: 151 n. 175
- *Consolatio ad Helviam*, 1, 2: 272 n. 72, 274 n. 117; 2, 4: 144-145 n. 18, 145 n. 28; 4, 5: 149 n. 119, 288 n. 582 bis; 9, 4 sgg.: 151 n. 162; 9, 5: 287 n. 554; 10, 4: 157 n. 357; 10, 11: 283 n. 430; 11, 1: 283 n. 430; 13, 4 sgg.: 151 n. 166; 14, 3: 144 n. 18; 16, 1: 274 n. 118; 16, 5: 274 n. 119; 6, 7: 286 n. 524; 17, 1: 279 n. 282; 17, 3-4: 145 n. 22; 18, 9: 274 n. 121; 19, 1: 145 n. 40; 19, 2: 145 n. 26, 149 n. 120; 19, 4: 147 n. 85, 148 n. 115; 19, 6: 145 n. 41; 20, 1: 274 n. 120, 277 n. 208
- *Consolatio ad Marciam*, 1, 3: 272 n. 67; 7, 1: 279 n. 279; 9, 3: 280 n. 304; 12, 2 sgg.: 279 n. 293; 17, 2-5: 273 n. 75; 18, 1: 285 n. 469; 19, 1: 279 n. 287; 20, 1 sgg.: 271 n. 23, 279 n. 289; 20, 4: 272 n. 73; 20, 6: 287 n. 553, 287 n. 559; 22, 1: 161 n. 516; 22, 2: 273 n. 74, 279 n. 267; 23, 1: 279 n. 292; 23, 2: 279 n. 267; 25, 1 sgg.: 280 n. 313
- *Consolatio ad Polybium*, 2, 4: 151 n. 174; 6,2: 274 n. 109; 8,2: 274 n. 111; 12, 3-4: 274 n. 114; 13, 2: 151 n. 168; 13, 3: 151 n. 180; 15, 3 sgg.: 151 n. 169; 15, 4: 146 n. 52; 16, 1: 151 n. 176, 289 n. 608; 16, 4: 274 n. 108; 17, 3-6: 151 n. 170; 18, 5: 279 n. 281; 20, 9: 274 n. 110
- *De amicitia*, fr. 93 (H): 286 n. 527
- *De beneficiis*, I, 2, 1: 276 n. 193; I, 3,

8: 28 n. 36; I, 4, 2: 158 n. 408; I, 9, 5: 156 n. 356; I, 13, 3: 156 n. 336; I, 15, 5: 151 n. 160; I, 15, 6: 151 n. 182; II, 17, 3: 158 n. 390; II, 19, 2: 276 n. 189; II, 20, 2: 157 n. 385*; II, 21, 6: 276 n. 186; II, 25, 3: 158 n. 390; II, 34, 2: 288 n. 592, 288 n. 597; III, 1, 4: 160 n. 471; III, 4,1: 279 n. 295; III, 16, 1 sgg.: 276 n. 196; III, 22, 1: 159 n. 425; III, 29, 1 sgg.: 276 n. 196; IV, 1, 2-2, 4: 276 n. 188; IV, 6,6: 146 n. 51; IV, 7,1: 282 n. 389; IV, 12, 5: 152 n. 223, 286 n. 523; IV, 17, 2: 283 n. 423; IV, 23, 1 sgg.: 152 n. 223; IV, 25, 1: 286 n. 508 bis; V, 12, 5: 285 n. 495; V, 20, 7: 160 n. 459; VI, 4,2: 160 n. 460; VI, 4-6: 276 n. 185; VI, 6, 1: 160 n. 461; VI, 12, 2: 160 n. 462; VI, 30 sgg.: 160 n. 472; VI, 37, 1-2: 159 n. 456; VII, 1, 4 sgg.: 284 n. 455; VII, 1, 7: 160 n. 471; VII, 10, 5: 157 n. 357; VII, 11: 158 n. 413; VII, 31, 2: 286 n. 508 bis; VII, 31, 3: 152 n. 223

– *De brevitate vitae*, 1, 11: 274 n. 129; 4: 157 n. 385; 4,2: 275 n. 163; 7,1 sgg.: 154 n. 281; 7, 3: 154 n. 282; 7, 7: 186; 8, 1: 186; 10, 1: 7, 272 n. 52; 10, 6: 286 n. 523; 12, 2: 154 n. 284; 12, 9: 10; 13, 3: 274 n. 128, 284 n. 461; 13, 8: 274 n. 125; 17, 1: 275 n. 163; 17, 5: 278 n. 253; 18, 1: 154 n. 285; 18, 3: 155 n. 290; 18, 5: 155 n. 287 e 288, 274 n. 127, 301; 19, 1-2: 162 n. 538; 19, 1 sgg.: 277 n. 209; 19, 3: 145 n. 36

– *De clementia*, I, 1, 1: 160 n. 469; I, 1, 6: 153 n. 237; I, 1, 7: 153 n. 233; I, 1, 8: 157 n. 386; I, 3, 4-4, 1: 153 n. 256; I, 3, 5: 153 n. 252; I, 4, 1-2: 153 n. 243 bis; I, 4, 3: 154 n. 260; I, 5, 1: 153 n. 243 bis; I, 5, 4: 153 n. 246; I, 8, 4: 153 n. 259; I, 9, 1: 152 n. 225, 153 n. 238; I, 11, 3: 153 n. 241; I, 13, 3: 160 n. 468; I, 14, 2: 152 n. 226; I, 19, 7: 153 n. 233; I, 23, 1: 153 n. 236; I, 24, 2: 153 n. 255; I, 25, 1 sgg.: 153 n. 235 e 236; II, 1, 2: 275 n. 163; II, 2, 3: 275 n. 163; II, 3, 1: 152 n. 230; II, 4, 4-6: 151 n. 177; II, 7, 1 sgg.: 151 n. 178

– *De constantia sapientis*, 1, 1-3: 275 n. 143; 1, 2: 272 n. 42; 2, 1: 288 n. 607; 3, 2: 275 n. 144; 3, 5: 161 n. 516; 7, 1: 275 n. 146, 284 n. 452, 287 n. 548, 287 n. 555; 10, 1: 288 n. 590; 13, 4: 156 n. 342; 15, 4: 275 n. 140; 18, 1: 275 n. 147; 18, 2:275 n. 148

– *De ira*, I, 5, 2: 273 n. 93; I, 6, 3: 157 n. 383; I, 11, 4: 273 n. 82; I, 15: 160 n. 461; I, 16, 1: 273 n. 84; I, 17, 2: 284 n. 451; I, 19, 8: 273 n. 102; I, 20, 2: 273 n. 85; I, 20, 5: 273 n. 88; I, 20, 8: 273 n. 87; II, 2, 2: 284 n. 444; II, 3, 1; II, 5, 3: 273 n. 103; II, 6, 4: 273 n. 94; II, 15, 4: 157 n. 359; II, 17, 1: 273 n. 91; II, 20, 1: 273 n. 90; II, 31, 1 sgg.: 280 n. 306; II, 31, 4: 155 n. 299; II, 31, 6: 273 n. 93; II, 32: 287 n. 551; II, 33, 2: 273 n. 100; II, 36, 3: 273 n. 92; III, 6, 3: 155 n. 297; III, 15, 3: 273 n. 99; III, 35, 1: 273 n. 97; III, 36, 1: 149 n. 117; III, 36, 3: 273 n. 81; III, 38, 2: 287 n. 551

– *De matrimonio*, fr. 57: 278 n. 241; fr. 84: 208

– *De otio*, 1, 4: 275 n. 166; 2, 2: 275 n. 168; 3, 2: 27 n. 19; 6, 3: 275 n. 161; 6, 4: 276 n. 200; 6, 5: 27 n. 21; 8, 1: 275 n. 164

– *De providentia*, 1, 3: 276 n. 173; 1, 4: 276 n. 174; 2, 1: 276 n. 172; 2, 8: 276 n. 171; 2, 9: 148 n. 113, 287 n. 560; 2, 9-12: 287 n. 555; 3, 1: 276 n. 181; 3, 14: 287 n. 555; 4, 4: 275 n. 170; 4, 5-6: 275 n. 142; 5, 8: 286 n. 514

– *De superstitione*, fr. 32-33: 277 n. 230, 278 n. 239; fr. 38: 274 n. 231; fr. 42: 148 n. 100; fr. 43: 148 n. 101; fr. 45-87: 278 n. 248

– *De situ Indorum*, fr. 13: 277 n. 207

– *De vita patris*, fr. 98: 145 n. 31

– *De tranquillitate animi*, 1, 10: 275 n. 134, 275 n. 145; 2: 17; 2, 10: 29 n. 50, 281 n. 353; 2, 11: 275 n. 160; 3,

1 sgg.: 154 n. 279; 3, 4: 152 n. 224, 160 n. 469; 4, 1: 154 n. 276, 276 n. 199; 4, 5: 29 n. 54; 5, 1: 154 n. 277; 5, 3: 154 n. 278; 5, 5: 155 n. 314; 6, 1: 155 n. 306, 281 n. 339; 6, 7: 281 n. 340; 7, 4: 284 n. 453; 7, 5: 287 n. 555; 8,1: 281 n. 341; 8, 3: 158 n. 409; 8, 8: 155 n. 287; 9, 4: 284 n. 462; 10, 1 sgg.: 281 n. 344; 10, 2: 281 n. 345; 10, 3: 281 n. 346; 10, 5: 281 n. 350; 10, 7: 281 n. 355; 10, 8: 281 n. 359; 11: 187; 11, 1 sgg.: 247, 287 n. 574; 11, 10: 274 n. 132; 12 sgg.: 279 n. 276; 13, 1: 155 n. 298, 287 n. 576; 13, 2: 287 n. 577; 14, 4-6: 274 n. 132; 17, 4 sgg.: 287 n. 552; 17, 7: 146 n. 46; 17, 12: 281 n. 363

– *De vita beata*, 3, 3: 281 n. 366, 282 n. 386; 3, 4: 30 n. 72; 5, 2-3: 284 n. 450; 5, 3: 288 n. 580; 6, 2: 28 n. 41; 6-15: 276 n. 188; 7, 1 sgg.: 287 n. 544, 288 n. 581; 8, 2: 282 n. 371; 8, 3: 28 n. 41; 8, 4: 272 n. 50, 283 n. 416, 286 n. 517; 9, 3: 28 n. 43, 284 n. 439, 284 n. 450; 9, 4: 272 n. 48; 15, 4: 275 n. 155; 15, 5: 286 n. 508 bis; 16, 2: 282 n. 374; 16, 3: 282 n. 375; 18, 3: 158 n. 413; 19, 1: 164 n. 582; 19, 2: 275 n. 141; 20, 3-5: 158 n. 412; 20, 3 sgg.: 162 n. 536; 20, 4: 160 n. 469; 21, 2: 28 n. 28; 22, 1: 158 n. 415; 22, 4: 30 n. 71; 23, 1 sgg.: 28 n. 27, 155 n. 316; 24, 3 sgg.: 158 n. 416; 26, 8: 277 n. 234; 28: 155 n. 312

– *Exhortatio* fr. 14: 160 n. 470; fr. 17: 277 n. 220; fr. 18: 277 n. 221; fr. 19: 277 n. 217; fr. 20: 277 n. 214; fr. 24: 160 n. 470, 277 n. 227

– *Hercules furens*, vv. 1279 sgg.: 289 n. 625

– *Hercules Oeteus*, vv. 1512 sgg.: 289 n. 623; v. 1561: 288 n. 603; vv. 1564 sgg.: 288 n. 606; vv. 1590-1592: 288 n. 604

– *Lettere a Lucilio*, 2: 29 n. 52; 2, 2: 28 n. 35, 283 n. 410; 3: 298, 305; 4, 9-10: 28 n. 29 e 30; 4, 2: 29 n. 44; 4, 10: 283 n. 431; 5: 29 n. 52; 5, 2 sgg.: 284 n. 463; 5, 1-2: 163 n. 565; 5, 7: 28 n. 38; 6: 28 n. 38; 6, 1: 29 n. 45; 6, 1 sgg.: 163 n. 570; 6, 6: 163 n. 578; 6, 7: 28 n. 32; 7, 5: 163 n. 575, 287 n. 546; 7, 6: 287 n. 561; 8: 299; 8, 1 sgg.: 163 n. 576; 8, 2: 162 n. 547; 9: 28 n. 38; 9, 1 sgg.: 278 n. 241; 9, 3: 279 n. 270; 9,5: 28 n. 31, 163 n. 579; 9, 7: 271 n. 10, 271 n. 16; 10, 3: 29 n. 52; 11: 298; 11, 4: 272 n. 59; 11, 10: 287 n. 556, 287 n. 561; 12: 163 n. 580, 300, 305; 12, 1: 17, 146 n. 54; 12, 6-7: 155 n. 319; 12, 9: 160 n. 470; 12, 10: 163 n. 581; 12, 11: 164 n. 584; 13, 4: 164 n. 585; 13, 8-9: 164 n. 587; 13, 11: 149 n. 125, 164 n. 586; 13, 14: 287 n. 561; 14, 1: 283 n. 424; 14, 12 sgg.: 287 n. 561; 14, 9: 162 n. 532; 15, 4: 155 n. 308; 16: 196 sgg.; 16, 1: 28 n. 42; 16, 4: 276 n. 178, 286 n. 508 bis; 16, 5: 286 n. 507; 16, 8-9: 283-284 n. 431; 17, 3: 157 n. 358; 18: 298, 305; 23: 276 n. 179, 298, 299, 305; 23, 1: 162 n. 548; 23, 2: 287 n. 545; 23, 9: 276 n. 179; 24: 27 n. 11; 24, 6 sgg.: 287 n. 561 e 562; 24, 11 sgg.: 271 n. 24; 24, 22: 164 n. 582; 26, 8: 155 n. 318; 26, 10: 271 n. 24; 27, 2: 160 n. 465; 29: 299; 31: 15; 31, 3: 28 n. 41; 31, 5: 285 n. 496, 286 n. 513; 31, 6: 284 n. 447; 31, 11: 159 n. 429; 33, 1-5, 28 n. 39; 35, 2: 150 n. 150; 36, 8: 283 n. 424; 36, 11: 286 n. 523; 37, 4: 29 n. 49; 39, 3: 286 n. 526; 39, 5: 281 n. 352; 40: 298; 40, 2 sgg.: 288 n. 596; 42, 1: 284 n. 453; 44, 4: 159 n. 429; 45, 1 sgg.: 163 n. 552; 45, 5: 283 n. 409, 288 n. 592; 49: 299, 299-300; 49, 1: 150 n. 151; 49, 2: 146 n. 61, 149 n. 125; 51, 12: 287 n. 561; 51, 13: 29 n. 50; 53, 7-8: 153 n. 251; 54, 1: 148 n. 116, 162 n. 530; 55, 3: 161 n. 517; 56, 3: 276 n. 179; 57: 280 n. 316, 299, 305; 57, 8-9: 280 n. 317; 58: 288 n. 598; 58, 1 sgg.: 278 n. 239; 58, 5: 146 n. 58; 58, 7-8: 286 n.

521; 58, 31: 147 n. 71; 59, 1: 30 n. 65, 280 n. 325; 59, 7: 271 n. 34, 272 n. 38; 59, 18: 161 n. 516; 63, 4: 279 n. 296; 63, 5: 271 n. 10; 63, 5-6: 271 n. 16; 63, 7: 271 n. 16; 63, 14: 271 n. 17, 275 n. 136; 63, 15-16: 277 n. 203; 64, 2: 271 n. 10, 271 n. 36, 272 n. 38; 64, 5: 272 n. 41; 65: 285 n. 492; 65, 1: 162 n. 530; 65, 2: 285 n. 474; 65, 4: 278 n. 239; 65, 11 sgg.: 284 n. 464; 65, 15: 162 n. 537; 65, 16: 285 n. 466; 65, 19: 285 n. 465; 65, 24: 285 n. 465, 286 n. 518; 66, 6 sgg.: 285 n. 487; 67: 299, 305; 67, 1: 163 n. 551; 67, 13: 287 n. 561; 67, 15: 166, 169; 68: 307; 70: 300, 306; 70, 1: 150 n. 150; 70, 19: 287 n. 561; 70, 20: 287 n. 563; 70, 26: 163 n. 557; 71, 1: 161 n. 518, 305; 71, 8 sgg.: 287 n. 561; 71, 16: 287 n. 558; 72: 306; 72, 8: 271 n. 10; 73, 12: 272 n. 40; 73, 15: 272 n. 43; 74: 196; 74, 17: 30 n. 70; 75: 306; 75, 11-12: 284 n. 449; 76, 1-4: 27 n. 2; 76, 4: 302; 76, 9: 284 n. 437; 77: 300, 302, 305, 306; 77, 1: 156 n. 355; 78, 1: 147 n. 82 e 83; 78, 1-4: 277 n. 205; 78, 3: 15; 78, 6: 149 n. 125; 79, 1: 306; 80: 306; 81, 3: 276 n. 185; 81, 13: 29 n. 49; 81, 19: 157 n. 376, 281 n. 365; 81, 22: 271 n. 10, 271 n. 28, 82, 12 sgg.: 287 n. 564; 83, 5: 155 n. 309; 83, 7: 306; 84: 278 n. 260, 306; 84, 1-2: 278 n. 261; 86: 164 n. 602, 300, 306, 306; 86, 1: 280 n. 317; 86, 16: 163 n. 554; 87, 25: 160 n. 466; 88: 240 sgg.; 258; 88, 24 sgg.: 284 n. 454; 88, 25: 284 n. 457; 88, 26: 284 n. 458; 88, 27: 284 n. 459; 89, 1: 277 n. 219; 89, 4: 29 n. 44; 89, 5: 277 n. 224; 89, 14: 278 n. 243, 283 n. 401; 89, 15: 278 n. 245, 285 n. 467; 89, 16: 285 n. 474; 89, 17: 283 n. 405; 89, 20: 157 n. 357; 90: 280 n. 322, 230 sgg.; 90, 28: 147 n. 72, 147 n. 73, 282 n. 393, 394 e 395, 285 n. 490; 90, 29: 282 n. 396, 283 n. 406; 90, 39: 157 n. 357; 90, 43: 140; 91: 303, 306; 92, 1: 287 n. 538; 92, 8: 287 n. 540; 92, 8-9: 286 n. 528; 94, 1 sgg.: 283 n. 402; 94, 2-5: 148 n. 104; 94, 33: 282 n. 379; 94, 42: 161 n. 519; 94, 48: 284 n. 432, 284 n. 434; 94, 50: 284 n. 435; 94, 60: 16, 284 n. 438; 94, 72 sgg.: 282 n. 381; 95, 47: 148 n. 102; 95, 52: 278 n. 252; 95, 57: 284 n. 441; 95, 59: 283 n. 404; 95, 66: 287 n. 550; 95, 69 sgg.: 287 n. 549; 95, 72: 287 n. 561; 97, 8: 287 n. 561; 97, 15: 160 n. 466; 98, 12: 287 n. 561; 98, 13: 271 n. 32; 98, 16: 155 n. 320, 162 n. 533; 99, 15 sgg.: 279 n. 283; 99, 25: 279 n. 297; 100, 1 sgg.: 27 n. 9, 272 n. 54; 100, 8: 272 n. 55; 101, 10 sgg.: 287 n. 565; 102, 1-2: 147 n. 74; 102, 2: 280 n. 316; 102, 4: 285 n. 467; 102, 22 sgg.: 280 n. 317; 104: 162 n. 530, 302, 306-307; 104, 6: 303; 104, 29 sgg.: 287 n. 561; 104, 34: 155 n. 317; 105, 8: 160 n. 470; 106: 307; 106, 1-2: 285 n. 505; 106, 2: 276 n. 201; 106, 4: 285 n. 497; 107, 10-11: 28 n. 37; 108, 2: 271 n. 13; 108, 3: 27 n. 5, 271 n. 10; 108, 4: 27 n. 6, 271 n. 30; 108, 6: 27 n. 4; 108, 10: 29 n. 57; 108, 13: 271 n. 10, 271 n. 19, 271 n. 27; 108, 15-16: 149 n. 118, 271 n. 10; 108, 17: 277 n. 205; 108, 17-20: 146 n. 60, 270 n. 6; 108, 22: 146 n. 49; 108, 23: 270 n. 2; 108, 39: 276 n. 201; 109: 247; 109, 9: 285 n. 500; 109, 15: 27 n. 10, 28 n. 23; 109, 17: 276 n. 201; 110, 8: 278 n. 263; 110, 14-20: 271 n. 10; 110, 14 sgg.: 271 n. 20; 110, 19: 271 n. 21; 110, 20: 271 n. 25; 112: 303; 113: 285 n. 484, 285 n. 501; 113, 2: 279 n. 278, 287 n. 537; 113, 10: 287 n. 537; 113, 15 sgg.: 285 n. 491; 113, 18: 29 n. 48, 233; 113, 23: 285 n. 504; 113, 25: 285 n. 485; 113, 28: 272 n. 39; 113, 29: 156 n. 336; 113, 31-32: 157 n. 377; 114: 288 n. 594 e 595; 115: 278 n. 262; 115, 1: 278 n. 263; 115, 10: 158 n. 389; 115, 11: 283 n.

413; 116, 1: 279 n. 272, 287 n. 542; 116, 3: 279 n. 271; 116, 5: 279 n. 280; 117: 285 n. 485; 117, 1 sgg.: 270 n. 3; 117, 2: 282 n. 387; 117, 19: 162 n. 537, 277 n. 208; 119, 7: 156 n. 336; 119, 11 sgg.: 158 n. 414; 120, 2: 282 n. 378; 120, 11: 285 n. 486; 121: 28 n. 23, 283 n. 425, 286 n. 510; 121, 1 sgg.: 285 n. 467; 121, 2: 278 n. 242; 121, 4 sgg.: 283 n. 418; 121, 10: 283 n. 427; 121, 12: 307; 121, 14 sgg.: 30 n. 68; 121, 15: 283 n. 426; 122: 303, 307; 122, 14: 160 n. 470; 123, 3: 155 n. 287
- *Moralis philosophiae*, fr. 26-27: 276 n. 202; fr. 119-121: 278 n. 247
- *Phedra*, vv. 604-605: 289 n. 627
- *Questiones naturales*, I, par. 13 sgg.: 282 n. 391; I, 1, 3: 145 n. 44; I, 3, 10: 286 n. 523; II, 4, 1: 285 n. 479; II, 5, 1-2: 285 n. 476; II, 6, 2 sgg.: 285 n. 477; II, 6, 6: 286 n. 518 a; II, 9, 2: 286 n. 530; II, 28, 6: 276 n. 174; II, 32, 4: 286 n. 506; II, 32, 7: 286 n. 509; II, 45, 1 sgg.: 282 n. 391; II, 48, 1: 271 n. 9; II, 48, 2: 271 n. 14; II, 50, 1: 271 n. 9, 271 n. 14; III, par. 18: 162 n. 534; III, 10, 1: 285 n. 474; III, 13, 2: 286 n. 520; III, 14, 2: 147 n. 94; III, 14, 3: 276 n. 174, 285 n. 482; III, 15, 7: 285 n. 483; III, 28, 7: 286 n. 520; IV, par. 15: 27 n. 13, 150 n. 148, 150 n. 152; IV, 2, 7: 147 n. 88; IV, 2, 15: 157 n. 364; V, par. 2: 285 n. 468; V, par. 8: 285 n. 470; V, par. 17: 285 n. 471; V, 5, 2: 286 n. 530; VI –: 197; VI, 1 sgg.: 276 n. 184; VI, 3, 1: 276 n. 173; VI, 4, 2: 277 n. 204; VI, 12: 276 n. 184; VII, 5, 3: 147 n. 92; VII, 9, 4: 286 n. 523; VII, 32, 3: 168
- *Thyestes*, vv. 546 sgg.: 289 n. 614
- *Troades*, vv. 250: 289 n. 613; vv. 258-259: 289 n. 618; vv. 298-300: 289 n. 610; v. 550: 289 n. 620

Servio, *Ad Aen.*, IV, 154: 147 n. 87; IV, 301: 146 n. 70

Stobeo, *Eclogae*, I, p. 129, 1 W: 285 n. 475; I, p. 367, 17 W: 286 n. 517

Strabone, III, 1, p. 141 c: 144 n. 10 XVII, 17, p. 801 c:

Svetonio, *Claudio*, 14, 3: 273 n. 95; 17, 4: 274 n. 113; 17, 5: 274 n. 116; 24: 275 n. 138; 25, 13: 289 n. 611; 38, 1: 273 n. 96; 38, 5: 273 n. 101; 44-45: 152 n. 207
- *Diarius Iulius*, 57, 1: 162 n. 550
- *Gaio*, 10: 146 n. 65; 15: 149 n. 133; 16, 1: 150 n. 158, 272 n. 66; 17: 160 n. 484; 23, 2: 149 n. 137; 26: 274 n. 133 bis; 50, 3: 273 n. 92; 50, 8: 273 n. 90; 51, 2: 273 n. 89; 53, 2: 273 n. 91
- *Nerone*, 4, 1: 160 n. 487; 6, 1: 152 n. 211; 7, 3: 144 n. 6; 10, 1: 159 n. 423; 10, 2: 158 n. 418; 11, 2: 276 n. 191; 11, 4: 158 n. 421; 16, 1: 158 n. 422; 16, 3: 158 n. 420; 18: 156 n. 345; 19: 156 n. 346, 164 n. 597; 20, 3 sgg.: 164 n. 596; 20, 5: 302; 22, 1: 160 n. 487; 28, 5: 159 n. 451; 34, 7 sgg.: 160 n. 463; 35, 11: 46; 33, 4: 153 n. 233; 52: 156 n. 322; 56: 278 n. 236; 57: 163 n. 559

Tacito, *Agricola*, 16, 3: 161 n. 520
- *Annali*, II, 85: 146 n. 64; IV, 37 sgg.: 149 n. 132; IV, 31, 3: 159 n. 433; VI, 3: 146 n. 45 bis; VI, 9: 146 n. 45 bis; VI, 13, 2: 145 n. 45; VI, 26: 150 n. 145; VI, 30: 150 n. 145; VI, 32: 274 n. 133 ter; XI, 8: 274 n. 133 ter; XI, 10, 7: 156 n. 332; XI, 20: 156 n. 329; XII, 8, 4: 151 n. 184; XII, 40: 156 n. 348; XII, 43: 301; XII, 47: 274 n. 133 4°; XII, 69: 152 n. 204; XIII, 2: 159 n. 442; XIII, 3: 152 n. 195; XIII, 4: 152 n. 200; XIII, 4, 3: 157 n. 380; XIII, 5: 154 n. 271, 159 n. 439; XIII, 6: 156 n. 326; XIII, 7: 156 n. 327; XIII, 7, 2: 156 n. 331; XIII, 8, 1: 156 n. 333; XIII, 8,4 : 156 n. 330; XIII, 11: 153 n. 247; XIII, 13: 11, 159 n. 445, 159 n. 448, 275 n. 135; XIII, 15: 153 n. 240; XIII, 17: 153 n. 242; XIII, 19: 153 n. 244; XIII, 22: 157 n. 365; XIII, 23: 153 n. 245; XIII, 26-27: 159 n. 427; XIII, 27, 2: 159 n.

428; XIII, 30, 3: 276 n. 186; XIII, 32, 1: 159 n. 426; XIII, 34: 276 n. 190; XIII, 34, 2-3: 158 n. 391, 158 n. 418; XIII, 42-43: 159 n. 431; XIII, 42, 2: 159 n. 436; XIII, 42, 4: 159 n. 438; XIII, 43, 6; 159 n. 435; XIII, 45: 159 n. 446; XIII, 45, 4: 159 n. 452; XIII, 49, 3: 158 n. 396 a; XIII, 50, 1 sgg.: 158 n. 392; XIII, 54, 1 sgg.: 156 n. 341; XIII, 56: 156 n. 343; XIV, 1: 159 n. 452; XIV, 2: 150 n. 144; XIV, 2, 3: 159 n. 449; XIV, 7, 6: 159 n. 437; XIV, 10: 160 n. 463; XIV, 14: 276 n. 171; XIV, 14 sgg.: 160 n. 476, 160 n. 479 e 481; XIV, 15, 2: 160 n. 482; XIV, 16, 3-4: 160 n. 490; XIV, 22: 160 n. 564; XIV, 29, 1: 156 n. 349; XIV, 31: 156 n. 351; XIV, 32, 7: 156 n. 352; XIV, 38, 5: 156 n. 351; XIV, 39, 161 n. 520; XIV, 48-49: 161 n. 504; XIV, 48, 52: 163 n. 559; XIV, 50: 161 n. 505; XIV, 52: 289 n. 617; XIV, 52, 3: 161 n. 508; XIV, 53: 144 n. 17; XIV, 53, 5: 161 n. 511, 161 n. 513; XIV, 53, 7: 161 n. 514; XIV, 54, 7: 161 n. 515; XIV, 55, 4: 161 n. 516; XIV, 56, 6: 162 n. 526; XIV, 57 sgg.: 163 n. 561; XIV, 58, 3 sgg.: 156 n. 339; XIV, 65, 2: 163 n. 566, 163 n. 569; XV, 1 sgg.: 160 n. 474; XV, 18, 4: 164 n. 588; XV, 19: 164 n. 589; XV, 20 sgg.: 164 n. 590; XV, 20-22: 164 n. 591; XV, 23: 163 n. 560, 164 n. 592; XV, 23, 8: 160 n. 475; XV, 24-25: 164 n. 593; XV, 33: 302; XV, 35: 164 n. 598; XV, 36: 164 n. 597 e 599; XV, 37: 164 n. 600; XV, 41, 2: 163 n. 550 bis; XV, 45: 164 n. 604; XV, 48, 2 sgg.: 163 n. 567; XVI, 10: 156 n. 340; XVI, 13: 160 n. 550 bis; XVI, 17: 145 n. 37; XVI, 21: 160 n. 482, 160 n. 489; XVI, 22: 153 n. 233

– *Dialogus*, 17, 10: 146 n. 47

– *Storie*, I, 31, 70: 156 n. 346; IV, 52: 301

Tertulliano, *Apologia*, XII, p. 49

– *De anima*, 54: 280 n. 319

Tzetze, *Storie*, V, 396: 148 n. 98

Varrone, *De lingua latina*, V, 162: 144 n. 16

Introduzione 7

Parte prima
Seneca e il suo tempo

1. Le fonti 31
2. Le origini provinciali 33
3. La famiglia e l'ambiente 36
4. Nascita e adolescenza di Seneca 38
5. Il soggiorno in Egitto 43
6. Il ritorno in Italia. Gaio 49
7. L'eredità di Germanico 53
8. Le *Consolatorie* a Elvia e a Polibio 60
9. Seneca e Claudio 63
10. L'*Apocolokyntosis* e il nuovo regime 66
11. Il *De clementia* e l'ideologia del principato 73
12. Il problema dell'azione politica 79
13. Seneca al potere 89
    A. La politica estera 90
    B. L'Egitto 95
    C. Gli affari interni 97
    D. Problemi finanziari. L'importanza del denaro 100
    E. Una «nuova società» 102
    F. Il processo a Suillio 109
    G. Gli amori di Nerone e la morte di Agrippina 111
    H. Il nuovo Apollo 116
    I. Il declino 120
    J. *Mors Burri* 123
14. Il ritiro dalla vita pubblica 126
15. Le *Lettere a Lucilio* 130
16. Gli ultimi mesi 138
17. Seneca e la politica 142

Parte seconda
Un filosofo estraneo alla scuola

1. Gli anni di formazione 166
2. Cronologia delle opere 174
3. Il «sistema» di Seneca 209
4. Le idee comuni e lo stoicismo 220
5. *Naturam sequi* 226
6. La via della saggezza 228
   A. Le parti della filosofia 230
   B. L'uomo e il mondo. La conoscenza 233
   C. Il giudizio e la ragione 237
   D. Il sistema delle cose 240
   E. Il destino. Dio e l'anima 248
   F. Il saggio 253
7. La composizione letteraria 258
8. A proposito delle tragedie 266

Conclusione 291

Appendice I: Le *Lettere a Lucilio*. Cronologia e caratteri 297
Appendice II: Cronologia generale 309
Bibliografia 313
Indice I – Personaggi antichi 321
Indice II – Argomenti 327
Indice III – Termini greci 337
Indice IV – Autori e passi citati 339

N.B. Per i passi di Seneca citati nel testo il traduttore ha fatto riferimento alle seguenti edizioni italiane: Seneca, *Lettere a Lucilio*, 2 voll., Garzanti, Milano 1989; *I dialoghi*, 3 voll., Mursia, Milano 1987; *Questioni naturali*, UTET, Torino 1981; *Le tragedie*, UTET, Torino 1987

Finito di stampare il 16 gennaio 2001
dalle Industrie per le Arti Grafiche Garzanti-Verga s.r.l.
Cernusco s/N (MI)

GARZANTI • GLI ELEFANTI • STORIA

Seneca appartiene a quella stretta schiera di figure storiche intorno alle quali la polemica – spinta talora allo scandalo – non si è mai acquietata.
Scrittore dallo stile inarrivabile, filosofo-moralista profondo ed efficace, acuto lettore della crisi morale e religiosa del suo tempo, egli rimane però, nella memoria collettiva, soprattutto il consigliere di Nerone.
Per riuscire a comprendere a tutto tondo un personaggio a prima vista così contraddittorio, si rende necessaria un'indagine che abbracci tutta l'età di Seneca, dagli anni di Tiberio a quelli della tirannide neroniana. Ma cosa, più dell'opera dello stesso Seneca, ci può introdurre proficuamente nel clima di un'epoca così fondamentale per l'intera storia dell'umanità?
L'indagine di Grimal si è orientata soprattutto verso il pensiero di Seneca, la sua adesione convinta e totale alle dottrine stoiche, il suo impegno a coglierne continuamente i risvolti morali e pratici. Ci imbattiamo così in un uomo che si adopera soprattutto a salvaguardare – per sé e per le persone amate – quel margine di libertà interiore che permette di cogliere gli eventi mondani, anche quelli in cui si è personalmente implicati, nel loro aspetto di contingenza, affinché la macchina della storia non travolga la dignità personale. Un'istanza questa, che definisce il volto intero di un'epoca, offrendo al cristianesimo – che nasce proprio in quegli anni – il terreno adatto al suo sviluppo in terra romana.

Pierre Grimal (1912-1996), storico e latinista, è stato uno dei massimi conoscitori di Roma antica. Fondatore dell'Ecole Française di Roma, professore alla Sorbona fino al 1982, è l'autore di numerose biografie, autentici classici delle storiografia contemporanea: *Cicerone* (1987), *Tacito* (1991). Si ricorda anche *I giardini della Roma antica* (1990).

In copertina:
Lucio Anneo Seneca, scultura in bronzo, da Ercolano.
Napoli, Museo Archeologico Nazionale.

ISBN 88-11-67677-0

9 788811 676775

L. 22.000 € 11,36
(prezzo di vendita al pubblico)